# El pueblo de la montaña sagrada

## Tradición y cambio

**Antonio Colajanni**
Compilador









Esta publicación forma parte del Proyecto editorial de la Cooperación Italiana en la Región Andina

**El pueblo de la montaña sagrada. Tradición y cambio**
Antonino Colajanni, compilador
2da. edición
1ª edición: abril 1997

Diseño de tapa: Percy Mendoza

Edición & producción: Editorial Gente Común
Teléfono: 2214493
editorialgentecomun@gmail.com



Depósito Legal: 4 -1- 2971 - 09
ISBN: 978 - 99954 - 761 - 4 - 4

Impreso en Bolivia
2009

# Tabla de contenido

Proyecto editorial
"La Cooperación Italiana en la Región Andina"........................................................7

Colombia: Un proyecto alternativo para el desarrollo indígena ............................11

Introducción: La antropología de los procesos
de desarrollo en un proyecto en áreas indígenas de Colombia
*Antonino Colajanni*..............................................................................................15

Una reconsideración de los contactos y cambios culturales
en la Sierra Nevada de Santa Marta
*Carlos Alberto Uribe T.* .......................................................................................29

Cambio cultural en la Sierra Nevada: el caso de
un proyecto de capacitación
*Julio Marino Barragán*........................................................................................133

El lenguaje de las burbujas: apuntes sobre la cultura médica
tradicional entre los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta
*Camilo Arbeláez Albornoz* .................................................................................149

La mata de ahuyama: sistemas anímicos
y clasificaciones totémicas
*Zakik Murillo Sencial*.........................................................................................173

Bongá: un pueblo en el límite
*Rocío Rubio S.*....................................................................................................189

# Proyecto editorial
# “La Cooperación Italiana en la Región Andina”

El proyecto editorial “*La Cooperación Italiana en la Región Andina”*, estudiado por la Oficina Regional de la Cooperación Italiana en La Paz en conjunto con la Embajada de Italia en Bolivia, identifica una nueva fase en el marco de los Programas de Cooperación que Italia viene desarrollando en la Región Andina desde hace más de veinte años. La iniciativa, pensada para otorgar la justa colocación y difusión a un conjunto de textos de indudable valor científico y cultural, también tiene, entre sus finalidades, la capitalización de los resultados de algunos proyectos ejecutados por la Cooperación Italiana y por las Organizaciones No Gubernamentales italianas en su consistente trayectoria de cooperación en los países de la sub-región.

Desde hace más de veinte años, la Cooperación bilateral italiana está presente en el área andina con iniciativas de desarrollo en varios sectores y temas prioritarios. Se han ejecutados programas en el área de salud, de protección de los derechos de la infancia, de agricultura y desarrollo rural, de turismo, de gestión sostenible de los recursos hídricos y de protección del medio ambiente; y en las áreas de energía, desarrollo alternativo, emergencia y seguridad alimentaria; y de formación y educación, entre otros. En el mismo contexto, la Cooperación italiana ha desempeñado un rol importante a través del marco multilateral, también regional, así como en el área de la emergencia y de la Ayuda humanitaria. El importante esfuerzo de todos los actores de la Cooperación Italiana ha sido reconocido tanto por la población local como por las instancias gubernamentales y locales, muy involucradas en cada una de las iniciativas desarrolladas.

Esta línea editorial surge, en primer lugar, con el propósito de poner al alcance de un público todavía más amplio –sea éste académico, técnico o sencillamente interesado en conocer más de cerca el universo de la cooperación– una serie de obras caracterizadas por su nivel científico, técnico y educativo, ya largamente adoptadas en distintos contextos, sean universitarios, sean técnicos y operativos. A raíz de

esto, la función divulgativo-informativa de varios de estos productos literarios de la Cooperación ha sido, tal vez, limitada a los operadores especializados de la cooperación técnica internacional. Respondiendo hoy a la necesidad de una más profunda difusión social de dichos productos se ha ideado la presente colección editorial al alcance de diferentes interlocutores y de un número mayor de destinatarios.

En segunda instancia, este proyecto editorial se dirige a la correcta difusión –en términos de visibilidad– de las mejores obras originadas en el marco de las recientes experiencias de Cooperación al desarrollo en la Región Andina. Cabe destacar, en este sentido, la mayor importancia asignada por parte de la Dirección General para la Cooperación al Desarrollo (DGCS) del Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia a los países andinos en lo que concierne a las actividades de Cooperación al desarrollo.

En tercer lugar, el proyecto editorial "*La Cooperación Italiana en la Región Andina"* abarca un horizonte amplio, incluyendo la publicación de obras inéditas, también del mundo académico o técnico-especializado, capaces de representar nuevas experiencias, modalidades y tipologías de Cooperación al desarrollo. El contexto geográfico de referencia para esta iniciativa de recuperación y divulgación editorial resulta ser, por ende, lo de los actuales territorios de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, países de competencia de la Oficina Regional de la Cooperación italiana en La Paz. La colección incluye productos literarios en el marco de proyectos y estudios realizados en estos cuatro países prioritarios para las políticas de Cooperación al desarrollo del Gobierno de Italia.

El concepto de elaborar una colección que incluya algunos de entre los mejores textos producidos por los actores –gubernamentales y no gubernamentales– de la Cooperación Italiana brota de la reflexión conjunta entre la Oficina de Cooperación y la Embajada de Italia en La Paz, en el marco de la valorización del trabajo de los varios operadores italianos presentes en la subregión. La posibilidad de convertir en realidad ese concepto tiene origen en las nuevas herramientas informativo-comunicativas instituidas por la DGCS por el trienio 2009-2011, con el objetivo de crear un '*Sistema Italia de la Cooperación',* reconocible e identificable. De ahí que la Oficina de Cooperación en La Paz ha podido canalizar los recursos necesarios para activar la iniciativa editorial, en el marco de la Cooperación italiana a nivel internacional.

Esta Oficina, totalmente operativa desde mayo de 2008, existía ya desde la mitad de los años noventa, cuando se estableció en La Paz el punto de referencia para la Cooperación Italiana en la Región Andina. Aquella elección sigue siendo hoy muy significativa, puesto que Bolivia representa el lugar de coordinación de las operaciones en los cuatro países andinos y el centro de análisis, observación y evaluación de las estrategias regionales de la cooperación gubernamental italiana. La re-organización implementada en 2008 en la Oficina de La Paz se traduce hoy en la intensificación de las relaciones con los interlocutores locales, –instituciones, agencias

de cooperación, organismos internacionales u organizaciones no gubernamentales– asegurando continuidad al fortalecimiento de la Cooperación Italiana en la Región y dando el seguimiento a las reflexiones formuladas en el encuentro de *Ciudad de Guatemala (4-5 Diciembre 2007),* dónde se produjeron sólidos valores y líneas guía para el futuro.

En este contexto se sitúa el proyecto editorial "*La Cooperación Italiana en la Región Andina"*, que pone a la disposición de todos unos textos, investigaciones e informaciones elaborados en el marco de programas de cooperación evidenciando las mejores prácticas e insertándolas en una herramienta editorial que permita evaluar la replicabilidad de las intervenciones y de las metodologías elaboradas en diferentes contextos.

Todo lector encontrará motivos propios para acercarse a un sector, el de la Cooperación al desarrollo, que se ha convertido en una de las disciplinas fundamentales de las estrategias de ayuda a los países en desarrollo, asumiendo rasgos laborales y enfoques programáticos altamente profesionales y con fuerte significado político.

Por la realización de esta iniciativa se quiere expresar un agradecimiento especial a la Editorial Gente Común en La Paz, quien, gracias a un convenio dedicado, apoyará en difundir y capitalizar las obras técnicas de la Cooperación Italiana en la Región Andina.

También queremos agradecer a la Embajada de Italia en Bolivia en la persona del Embajador Silvio Mignano, en consideración de su precioso aporte intelectual a la iniciativa, su apoyo al trabajo de la Cooperación Italiana y su cercanía a los objetivos de desarrollo del país.

Un agradecimiento más va a la Oficina Regional de la Cooperación Italiana de La Paz, a su Director, Doménico Bruzzone, y al personal técnico que ha contribuido, entre ellos, Lorenzo Leonelli, Paolo Gallizioli, Chiara Lenza, Rosangela Cossidente e Indira Elisabeth Caposiena, quienes han ejecutado las muchas tareas que permitieron realizar este trabajo editorial destacando calidad y empeño. En fin, este trabajo no hubiera sido posible sin la participación de todas las ONG y asociaciones que han apoyado la iniciativa, a las cuales se les agradece el haber proporcionado sus textos e investigaciones, contribuyendo a fortalecer el valor técnico y científico que requiere un proyecto editorial de esta naturaleza.

Ministro Elisabetta Belloni
Direttore Generale
Direzione Generale per la Cooperazione allo Sviluppo
Ministero degli Affari Esteri - Roma

# Colombia: Un proyecto alternativo para el desarrollo indígena

Uno de los lugares más fascinantes e intrigantes de toda Suramérica, la Sierra Nevada de Santa Marta, alberga el espacio de esta obra, labor de alto significado técnico, investigativo y antropológico. En ella se analizan las características socio-culturales, económicas, políticas, históricas y etnográficas de los grupos indígenas que habitan esta región, ubicada en los fronterizos departamentos de Magdalena, Guajira y Cesar, colindantes con Venezuela. La talla científico-investigativa de los seis ensayos presentados, –revalidada por la supervisión y la compilación del Prof. Antonino Colajanni, quien, además de ser una de las máximas figuras de la antropología internacional, fue responsable científico de los proyectos de la ONG italiana Ricerca e Cooperazione (RC) en Colombia, a lo largo de los años noventa– nos permite el descubrimiento del universo cultural de las comunidades locales y de su delicada relación con la otra Colombia, la de los campesinos, de la guerrilla, de los narcotraficantes y de los grupos agroindustriales del litoral caribeño.

En este contexto se realizó, a partir de 1992, el "Proyecto Gonawindua", cofinanciado por el gobierno de Italia y ejecutado por la ONG RC, conjuntamente a organizaciones indígenas locales. La iniciativa fue exitosa, pues el proceso de desarrollo sostenible de las comunidades indígenas *Kogui, Arzario* y *Arhuaco* fue encarado bajo la perspectiva, en aquel entonces innovadora, del análisis antropológico, adoptando una revisión de los parámetros clásicos de los procesos de desarrollo, fundados en los planes técnicos y económicos, para incorporar el enfoque cultural a las estrategias de ayuda. De esta manera, las variables socio-culturales iban a reducir la importancia de los elementos técnico-económicos, y planteaban nuevos esquemas de desarrollo, inclusivos y participativos. Bajo un perfil estrictamente técnico, el "Proyecto Gonawindua" se dirigía a reforzar la autonomía indígena, a preservar la integridad territorial y cultural, a establecer procesos educativos y productivos, a introducir un sistema de protección de salud; bajo el perfil de los resultados, cabe

destacar, una vez terminada, la iniciativa alcanzó a constituir una cooperativa indígena, así como un centro de salud y otro de capacitación.

La constitución de la cooperativa, en un área marcada por fuertes desigualdades en las relaciones comerciales –donde la distorsión de los términos de intercambio da lugar a la explotación de los indígenas por parte de los colonos campesinos, a su vez explotados por los terratenientes, en un modelo que repite, aunque cambie el sujeto intermediario, la estructura centroamericana de explotación (terrateniente - mestizo/ mediador - indígena)– significa el fin de la reproducción de los mecanismos de intercambio desigual entre indígenas y colonos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Formulando una lectura más analítica, tanto la cooperativa como el centro de salud y el de capacitación, son factores que disminuyen la dependencia de la comunidad, preservando la conservación del territorio indígena y su independencia política. Estos factores permiten ampliar el horizonte de la obra a toda la región andina, en consideración de las analogías entre las situaciones indígenas en diferentes países, dando lugar a una interpretación regional del texto. En este sentido, la Constitución Política de Colombia de 1991 cobra relevancia y actualidad en países como la Bolivia, el Perú o el Ecuador de hoy, por su expresa referencia a los derechos indígenas. En ella se reconoce la diversidad étnica y cultural del país como factor fundamental de la nacionalidad colombiana, afirmándose la función del Estado en términos de protección y reforzamiento de la diversidad; se establece la autonomía de las autoridades indígenas para orientar sus poblaciones según las costumbres tradicionales de vida, y se prevé la tutela de las minorías étnicas. Pensando en la Bolivia de Evo Morales y del proyecto constitucional aprobado en enero de 2009, las semejanzas son asombrosas y, en todo caso, introducen un replanteamiento de las relaciones entre elementos culturales indígenas y el resto del Estado.

En el marco de la literatura antropológica-indigenista, el texto toma en consideración todos los aspectos de la vida, economía, geografía, etnografía, historia y territorio de las comunidades indígenas del contexto serrano, relacionándolas social y económicamente con el mundo exterior. La primera edición, fechada 1997, fue cofinanciada por la Dirección General de Cooperación al Desarrollo del gobierno de Italia; esta segunda edición, motivada por la arriba mencionada actualidad de los temas analizados, es costeada por la Oficina Regional de la Cooperación Italiana de La Paz (Unità Tecnica Locale Regionale – UTL La Paz), instancia activa a partir del mes de febrero de 2008 en coordinar las actividades de Ayuda al desarrollo del Gobierno de Italia en la subregión Andina. La obra transporta al lector hasta los macizos colombianos orientales, territorios de una sorprendente riqueza natural e igualmente complejos a nivel socio-cultural, evidenciando los rasgos fundamentales de la antropología *kogui,* y subrayando cómo los programas de desarrollo no pueden desvincularse de los saberes, costumbres y culturas locales ni de las herramientas

científicas para entender e interpretar el espacio de su interés. Desde los 5.775 metros de altura del Pico Bolívar, a 42 Km en línea recta del mar del Caribe, los ensayistas muestran la capacidad indígena de conservar el sistema económico y socio-cultural, frente a procesos ajenos de desarrollos, a veces brutales y forzados desde afuera.

Protagonistas de la obra, los *kogui* son una tribu de origen pre-hispánica – descendiente de los gloriosos *tayrona* – que ha llegado a ser una de las sociedades indígenas más avanzadas de las Américas, capaz de mantener las formas de organización social, de parentesco, el sistema económico y la estructura de la sociedad aborigen. El análisis histórico del sistema de la colonia en la región de Santa Marta, las sucesivas pretensiones inglesas y escocesas en el Daríen, los contrabandistas, los intereses holandeses y franceses y, finalmente, el intento español de reorganizar las colonias a través del proyecto reformista borbónico (siglo XVIII), acompañan la historia de los territorios y de la cultura *kogui*. Territorios que después de la Independencia entraron en las miras de los Capuchinos y de sus intentos evangelizadores, antes de ser objeto del deseo de los campesinos criollos expulsados del Caribe y de otras regiones del país. Los *kogui* siguen estando allí en sus tierras, tal vez moviéndose hacia los páramos, tal vez hacia las montañas más inhospitales, no en la dirección de una huida, sino siempre en búsqueda de la preservación de su cultura.

Hoy en día la Sierra Nevada de Santa Marta es habitada y transitada por gentes muy diferentes: campesinos pobres y de clase media, gamonales, eclesiásticos y personal de Organizaciones No Gubernamentales, funcionarios de las agencias de desarrollo internacional, y traficantes. Asimismo, la variedad de gente que habita la región se ajusta a la variedad de cultivos que en ella se realizan, legales e ilegales. Café, banano, caña de azúcar y palma africana conviven con las plantaciones de marihuana y coca, en un cruce de tráficos lícitos e ilícitos. La colonización campesina que empujó a los *kogui* al “refugio cultural” trajo consigo los intereses ligados al tráfico de droga y los choques entre los narcos y la guerrilla acontecidos durante la década de los Ochenta.

Todas estas implicaciones son estudiadas y analizadas en la obra, que alcanza a ofrecer un retrato exhaustivo de las relaciones entre las tribus *kogui* y la otra Colombia. Como se dijo, las observaciones y los estudios que se presentan a continuación, aunque enmarcados dentro del contexto geográfico colombiano, tienen una validez macro-regional, tanto en el ámbito de la investigación antropológica cuanto en lo de la cuestión indígena.

Las instancias hechas propias por los *kogui*, como por ejemplo la reivindicación de un espacio de autonomía indígena, o el discurso ecologista, son de hecho reclamaciones que abarcan carácter regional. Los problemas, asimismo, revisten alcance regional, siendo claramente identificables también en las otras realidades

del área andina. Véase el problema de la deforestación y de la instalación de nuevos cultivos en tierras otrora sagradas; las dificultades de diálogo entre la cultura médica tradicional, repleta de creencias y rituales ancestrales, y la racionalidad del pensamiento científico moderno; las contradicciones que se producen entre la economía tradicional de las comunidades –con prácticas, sistema de distribución y consumo que se ajustan a la cosmogonía y a los patrones culturales– y la economía de libre mercado, con la que las comunidades tienen que lidiar para conseguir algunos productos indispensables para su existencia.

*El pueblo de la montaña sagrada*, texto que surge al margen y a la vez como complemento comunicativo-divulgativo del "Proyecto Gonawindua", matiza, en última instancia, su propia perspectiva laboral, pionero en la adquisición del concepto del etnodesarrollo en sus líneas de trabajo, para que las comunidades se adueñen de las herramientas y de las decisiones relacionadas con su propio desarrollo social y económico, y con el sentido real de su propio destino.

Gerolamo Schiavoni
Embajador de Italia
Bogotá - Colombia

# Introducción

# La antropología de los procesos de desarrollo en un proyecto en áreas indígenas de Colombia

Antonino Colajanni
Profesor de Antropología Social
Universidad de Roma "La Sapienza"

## 1. El desarrollo como foco cultural del siglo XXI

El desarrollo, o sea, la capacidad de un sistema social y económico de reproducir y potenciar su producción de bienes y servicios extendiendo siempre más a través de la ciencia, la técnica y la organización, sus aptitudes para la satisfacción de necesidades crecientes, ha llegado a representar la idea clave, el foco cultural, la principal entre las actividades y preocupaciones de políticos, intelectuales y promotores sociales para el próximo siglo XXI.

En realidad, ésta que parece ser la "democratización" de los bienes económicos y técnicos producidos por la sociedad humana; después de finalizarse la época colonial, se ha convertido en un gigantesco proceso planetario de difusión de modelos culturales, de sistemas sociales y económicos, a partir del occidente euro-americano, en todo el mundo. Un proceso de domesticación de las diferencias sociales y culturales que ha dado algo, pero ha quitado mucho al mundo extra-europeo, imponiendo las reglas del juego en forma indirecta (en la época colonial las relaciones eran de control directo y de tipo político militar, hoy son indirectas y de tipo económico). Este proceso está imponiendo, al mismo tiempo, en forma más sutil, los criterios de evaluación, los valores y las ideas sobre el futuro, sobre el "Reino de la Abundancia" que nos estaría esperando al entrar del nuevo siglo.

En estos últimos años se han multiplicado las desilusiones, los fracasos de proyectos y de iniciativas de promoción económica y social, se han generado procesos de burocratización, de corrupción, de ineficiencia e ineficacia en los grandes proyectos de cambio técnico-económico, acompañados por varias crisis de identidades colectivas. Todo eso ha despertado un nuevo interés por parte de estudiosos e intelectuales, que han intentado reformar drásticamente las concepciones y las prácticas del desarrollo. Se ha buscado reducir las inversiones gigantescas en grandes infraestructuras que se consideraban bases ineliminables para el desarrollo (sistemas industriales, puertos, grandes establecimientos mineros, grandes represas, vías de comunicación), se ha buscado equilibrar lo técnico y lo económico con lo social (eso a través de la mayor participación de los beneficiarios y de la inversión creciente de recursos en los aspectos "no directamente económicos", como la formación y la capacitación, la salud, las dimensiones culturales, etc.). Se le ha dado también nueva importancia a la agricultura y a la producción de bienes alimenticios primarios, y por fin ha crecido la consideración, el aprecio, y la utilización práctica de las fuerzas sociales e intelectuales locales, de los conocimientos y experiencias propias de las sociedades y culturas del lugar, en los contextos de desarrollo.

Han empezado a funcionar en muchas regiones del planeta nuevas formas de "desarrollo interno", de desarrollo alternativo. Y toda la concepción euro-américo-céntrica del desarrollo, antes optimista, ha recibido fuertes correcciones y autocríticas. Hoy en día el desarrollo es concebido, en los centros mundiales de decisión, como algo que necesita una adjetivación, una atenuación de las características que eran propias de las concepciones de los años cincuenta. Hoy el desarrollo no puede ser sino "sostenible", "social", "humano", "étnico", y cosas por el estilo. El proceso de des-economicización y de des-tecnologicización de las iniciativas de desarrollo está ya en curso desde hace más de una década, y los puestos importantes en el sistema internacional de decisiones sobre el diseño teórico y la programación de las actividades no están dominados, como antes, por los economistas, los sacerdotes de la "religión de las cantidades". Nuevos especialistas y expertos están ocupando lentamente algunos de estos puestos: sociólogos, antropólogos, ambientalistas, psicólogos. Las perspectivas antropológicas están proponiendo una mirada nueva hacia los procesos de desarrollo, sea proponiendo nuevas formas de análisis integrales a nivel macro (el nivel del conjunto de ideas, valores, intereses, relaciones político-sociales que generan las estrategias y las acciones de las instituciones del desarrollo), sea también realizando investigaciones con profundidad, a nivel micro (es decir, registrando reacciones, interpretaciones, negociaciones sociales, y producción de ideas y valores por parte de los beneficiarios de proyectos de desarrollo). Un nuevo campo de estudio se está abriendo, y se caracteriza por la insistencia en el análisis de los procesos sociales y culturales que se generan en el curso de las acciones de promoción social

económica. El intento es de considerar a la ayuda técnica y económica como algo mucho más complejo que un simple proceso técnico y de producción de bienes.

## 2. Un proyecto de desarrollo indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta

El libro que aquí se presenta es un pequeño ejemplo, un esfuerzo en la dirección arriba indicada. Un intento de documentar en lo social y en lo cultural algunos aspectos de un proyecto de desarrollo. Los pueblos indígenas como sujetos sociales *sui generis* constituyen un caso especial para experimentar los defectos clásicos de los proyectos de desarrollo, para identificar las posibles correcciones y para permitir generar propuestas críticas que se adapten a la situación sociocultural local, a los planes de vida existentes, a la organización social, al sistema de valores. El Proyecto *Gonawindúa,* dedicado al "desarrollo indígena sostenible" de la Sierra Nevada y de sus grupos *Kogui, Arzario* y *Arhuaco,* ha intentado, desde sus primeras actividades en 1992, señalar lo difícil que es trabajar en áreas indígenas y lo necesario que es darle desde el comienzo una orientación antropológica al desarrollo. Y todo eso a través de la generación, al interior de las actividades programadas, y al lado de ellas, de pequeñas investigaciones, análisis y reflexiones, que pudieran orientar críticamente el camino[1].

Las sociedades indígenas de la Sierra no rechazan el cambio económico y social, ni quieren seguir aisladas del mundo externo, porque se han dado cuenta de su tremenda "eficacia destructiva". Quieren una forma de cambio controlado y prudente, que defienda sus reales intereses y no los del mundo de afuera, que sea orientado por decisiones tomadas por sus autoridades legítimas, y no sea sujeto a modelos globales de pensamiento y de acción foráneos. Los pueblos indígenas han sido, en estos años, los principales sostenedores de la posibilidad de realizar formas de "desarrollo indígena y étnico", autónomo y alternativo, en condición de demostrar que es posible un "pluralismo" en las formas de dinamización de los sistemas sociales y económicos.

Claro que la Sierra Nevada de Santa Marta es un macizo gigantesco y muy variado en su interior, y los tres grupos étnicos en ella existentes *(Kogui, Arhuaco, Arzario)* presentan muchas idiosincrasias; además de tener, cada una de las diez cuencas principales de la Sierra, dinámicas sociales, políticas y culturales propias, y relaciones específicas con el frente de colonos y actores sociales externos. Un pequeño proyecto de "desarrollo sostenible", concentrado principalmente en las cuencas de los ríos San Miguel y Garavito, no puede ser más que un punto de observación, un ejercicio problemático de experimentaciones metodológicas, un campo muy limitado de acción. No puede pretender enseñar el camino para el

futuro de la Sierra. Muchos factores han hecho muy complejo y difícil el trabajo del proyecto, imponiendo correcciones y re-orientaciones continuas: las dificultades logísticas (distancia entre la sede central del proyecto, Santa Marta, y los lugares de intervención directa), la articulación muy compleja de la sociedad indígena con su estratificación vertical y la dificultad en la comprensión de la comunicación social entre los diferentes estratos (los *Máma,* estrato sacerdotal de orientación tradicional, los líderes de la política local y los miembros de la organización indígena contraparte del proyecto, y por fin la gente común o "vasallos"), la multiplicación de acciones de intervención de varias instituciones nacionales y extranjeras en la región. Un esfuerzo continuo de adaptación nos ha enseñado mucho sobre lo que debería ser el cambio social y económico en áreas indígenas. Como ejemplo tomemos la temporalidad. La realización temporal y la sucesión de las actividades según indicaba el texto del proyecto, pensado y redactado sobre una mesa (aun si habían participado *Mámas* y varios líderes indígenas en su redacción), tuvo que ser completamente tergiversada, de acuerdo a las exigencias y decisiones de la contraparte indígena. Fue difícil, además, realizar algunas de las actividades previstas, por el cambio en las dinámicas sociales de los diferentes grupos locales (véase por ejemplo la construcción del Centro de Atención Fronteriza al Indígena de *Bongá,* que tuvo que esperar dos años la fundación del respectivo pueblo indígena, el establecimiento del zoocriadero de iguanas, la implantación de viveros de plantas locales y de café, la organización de los cursos de capacitación de líderes, etc.). La colaboración con los *Mámas,* entendida desde el comienzo del proyecto como una condición fundamental y un vínculo metodológico, no fue tan fácil como puede parecer en el papel. Dificultades de comunicación con los sabios-sacerdotes de la Sierra, la traducción de sus intervenciones en las reuniones de la Junta Directiva del Proyecto, la no fácil interpretación de su lenguaje figurado y alusivo, las dinámicas políticas internas a cada cuenca, han hecho que la participación de los *Mámas* fuera menos relevante y continua de lo deseado.

## 3. Los ensayos de este libro y las investigaciones adentro del Proyecto

Los ensayos contenidos en este libro son en ciertas medidas patrimonio interno del Proyecto; o sea, se han programado como parte de las actividades previstas y coherentes con las finalidades generales y específicas, en calidad de ejemplos de investigación sobre la acción social del mismo. Se ha pensado que el análisis social y el estudio fueran las mejores premisas para fundamentar las decisiones e introducir las actividades del proyecto en la sociedad indígena. El hecho de incluir pequeñas

investigaciones en el curso de un proyecto de desarrollo ya puede constituir en sí mismo una crítica a la mayoría de las acciones de promoción social y económica, que muy raramente contemplan la investigación social y el análisis en el mismo curso de las actividades.

El ensayo de Carlos C. Perafán presenta las premisas para cualquier acción e intervención en lo económico, y presenta también una de las pocas investigaciones hoy existentes sobre la economía indígena de la Sierra, en sus bases y fundamentos territoriales. El estudio ha sido recortado con respecto al originalmente comisionado por el Proyecto, que era mucho más amplio, y trata sobre todo los aspectos del ciclo económico vinculados a la producción; así, se dejaron a un lado aspectos importantes sobre la circulación-distribución-intercambio y consumo. De la misma forma ha sido recortado y reducido en el perfil esencial el ensayo de Rocío Rubio, sobre el pueblo indígena de *Bongá,* donde el Proyecto construyó un Centro (con casas de funcionarios, comedor, cocina comunitaria, sala de reuniones, cooperativa, centro de salud y baños). El Proyecto entregó a la autora una pequeña beca, para apoyar su semestre de campo que condujo después a la presentación de una tesis de licenciatura en Antropología en la Universidad de los Andes. El ensayo de Julio Barragán trata de un curso de capacitación que se realizó con los *Wiwa (Arzario)* y constituyó una actividad lateral del Proyecto, autónoma, pero relacionada con todas las otras actividades de formación y capacitación. En el curso de las actividades de proyecto han sido también vinculados, mediante la suscripción de convenios, investigadores particulares que por su iniciativa se encontraban en la Sierra para sus estudios. Es el caso del trabajo de Zakik Murillo, que aquí presenta un ensayo de reflexión y análisis sobre algunos aspectos importantes de la filosofía indígena de la Sierra: que tienen con las actividades prácticas muchas más relaciones de lo que se puede pensar bajo una mirada superficial de las cosas. Un ensayo totalmente independiente del Proyecto, es el de Camilo Arbeláez, que había sido preparado en el cuadro de una investigación promovida por la Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, que generosamente autorizó su publicación en este libro. El ensayo, de todas maneras, se vincula estrechamente con los otros, pues trata, con mucha atención, un tema fundamental, el de las actividades simbólico-divinatorias de los *Mámas* y sus posibles interpretaciones por parte de la ciencia moderna. El autor ha sido, además, interlocutor frecuente del Proyecto, en lo que se refiere a los problemas de la salud en áreas indígenas, y de la posible articulación entre la medicina moderna y la medicina tradicional.

Por fin, de último, pero no de menor importancia en el cuadro de este libro, viene otro ensayo independiente pero vinculado en varias formas a la orientación teórica y metodológica aquí defendida, y al proceso en curso en la dinámica social y cultural de los indígenas de la Sierra Nevada. Se trata del ensayo de Carlos Alberto Uribe, dedicado a los contactos y cambios culturales en la Sierra. El tema es central

y básico. No se puede intentar diseñar estrategias de cambio para el futuro de las sociedades indígenas sin reconstruir con precisión, y en el cuadro de un marco teórico claro, la historia remota y reciente de las poblaciones indígenas en sus complejos y articulados flujos de relaciones recíprocas con los diferentes frentes de contacto de la sociedad colombiana mayoritaria. Cuando se habla de los indígenas de la Sierra, y en particular de los *Kogui,* es deber iniciar mencionando la obra magistral de Gerardo Reichel-Dolmatoff, gloria imperecedera de la antropología colombiana y autor de una fundamental monografía y de numerosos ensayos sobre los *Kogui,* que son celebrados en todo el mundo. Carlos Alberto Uribe, a partir de un famoso ensayo de Reichel-Dolmatoff, presenta una propuesta de reconsideración de los cambios sociales y culturales de los indígenas de la Sierra, desde la Conquista hasta el presente, y busca aplicar nuevas ideas y conceptualizaciones a los procesos sociales de la Sierra, revitalizando el tema –fundamental para la nueva antropología de los procesos de desarrollo del cambio social y cultural.

Los trabajos aquí presentados no son los únicos que se han desarrollado en el curso de las actividades del Proyecto. Hay muchos más que se han quedado incompleta y provisionalmente en forma de trabajos e informes. Por ejemplo, resultó en un parcial fracaso –por razones logísticas y de organización de las actividades, y por falta de programación detallada– una investigación que se había planeado en las dos cuencas del San Miguel y Garavito sobre la interferencia y posible coordinación entre la cobertura vegetal, animal, y los elementos del ecosistema por una parte, y los procesos de ocupación humana del territorio, la distribución de los asentamientos en los diversos pisos térmicos, la naturaleza, extensión, tipología y producción de los campos cultivados por la otra. Tal investigación dejó sólo un buen material documentado, con mapas, en lo que se refiere a la cuenca de Santa Clara.

Otra investigación que se quedó incompleta fue la que se dedicó a las concepciones culturales indígenas sobre el "desarrollo" y su vocabulario específico, y a la comparación de las analogías y diferencias entre los *Kogui,* los *Arhuaco,* y los *Arzario.* Partiendo de la traducción comentada, en idioma nativo, de los términos-conceptos básicos ("desarrollo", "proyecto", "evaluación", etc.), se buscaba formar un "léxico intelectual indígena" relativo a la problemática del desarrollo, así, tal y como era percibida, interpretada y conceptualizada por los mismos indígenas, y convertida, posteriormente, en procesos de acción práctica. De esta forma la investigación buscaba producir un estudio de caso que pudiera ser rescatado en el debate contemporáneo de la antropología del desarrollo sobre "nociones locales de desarrollo". Ha habido también otras investigaciones que han tenido un vínculo, a veces ocasional, con el Proyecto, pero siempre concebidas y realizadas en colaboración con el mismo. Por ejemplo, la investigación de Francesco Mazzone, que ha trabajado durante años como experto y después como responsable de la Oficina de Ricerca e Cooperazione en Santa Marta, sobre la historia cultural de Ciudad Perdida

*(Teyuna),* tema fundamental para entender una de las relaciones más fuertes que se han constituido entre la Sierra, sus culturas indígenas y el mundo de los blancos.

Todos estos esfuerzos, cuyos resultados han sido a veces modestos e incompletos, hacen resaltar la vocación hacia la integración entre la investigación socio-antropológica y las acciones de promoción social y económica, que el Proyecto *Gonawindúa* ha manifestado desde su comienzo. Son pruebas de esta particular sensibilidad otros dos pequeños productos de las actividades del Proyecto: la Colección *Palabras de Máma* (hasta ahora se han publicado tres fascículos, "Mar y Lagunas", "Árboles y Bosques", "Salud") y la revista de la Casa Indígena de Santa Marta *Zhigoneshi* (hasta ahora se han publicado seis números). Comunicar hacia fuera, producir información original sobre sus mismas actividades, realizar investigaciones en el curso mismo de su ejecución, ha sido una de las preocupaciones principales del Proyecto.

## 4. La antropología en los procesos de desarrollo

Volviendo al tema presentado en las páginas anteriores, a la cuestión del desarrollo como argumento de reflexión crítica contemporánea, sea en sus bases teóricas y conceptuales (como visión economicizada de la historia futura del hombre), sea en sus acciones prácticas como proceso pedagógico de difusión de los bienes y las técnicas del Occidente entre pueblos diferentes, vale la pena analizar más de cerca las posibles contribuciones de la antropología, y la aplicación de los análisis correspondientes al proceso de cambio en curso entre las sociedades indígenas.

EL Proyecto *Gonawindúa* intentó inspirarse en esta nueva visión crítica del desarrollo, que es innovadora porque escoge los procesos de desarrollo como su objeto de estudio sociocultural, y al mismo tiempo considera el desarrollo como nada más que una relación social *sui generis,* que tiene por lo menos dos frentes, los cuales son igualmente protagonistas, y que tiene, además, una naturaleza "procesual" (se revela en tiempos medios-largos: su dinámica temporal es sumamente importante). De la extensa bibliografía que se ha producido en los últimos veinte años es oportuno recordar por lo menos la colección de ensayos compilada por Sandra Wallman y dedicada al estudio de las "percepciones del desarrollo", entre los desarrolladores y los desarrollados, al cálculo de "pérdidas" y "ganancias", de "ventajas" y "desventajas", a la reutilización de la memoria histórica y a la generación de nuevas formas de identidades sociales, en un amplio número de casos[2]. De gran importancia también son los artículos contenidos en el número especial de la *Revista Ethnos* de 1984, completamente dedicada al argumento y que contiene un grupo de estudios de casos sobre el desarrollo "como mensaje y como significado"[3]. Parte de la misma

investigación llevada a cabo por el Departamento de Antropología de la Universidad de Estocolmo, es el libro más reciente dedicado a las nociones locales del desarrollo, que presenta casos muy interesantes de construcciones indígenas de concepciones del desarrollo, que en algunos ejemplos se mezclan con movimientos socio-religiosos milenaristas de interpretación simbólica (y no técnico-económica) de la modernización de origen europeo[4]. La idea fundamental que se queda a la base de estos trabajos es que es importante estudiar y analizar al mismo tiempo: 1. los conceptos, las construcciones lógicas y los valores movilizados en las programaciones y en los diseños teóricos del desarrollo; entrando también en el análisis de "Los discursos de los donadores" y llegando hasta la "Etnografía de los Desarrolladores"; 2. Los procesos sociales, culturales, económicos y políticos que se dan *en el curso de los proyectos,* entendiendo los proyectos como contextos de dinámicas sociales; 3. Las reacciones activas, conceptuales y prácticas, de los destinatarios y beneficiarios de los proyectos. Un buen libro reciente presenta en detalle y revisa toda la orientación de la antropología del desarrollo, presentando también varios estudios de casos[5].

Es obvio que esta tradición de análisis antropológico del desarrollo se ha colocado al lado de la resistencia crítica frente a las grandes iniciativas y concepciones optimistas del desarrollo, producidas por las agencias internacionales del cambio socio-económico dirigido. Tomando como base el "punto de vista indígena" y no el punto de vista externo, de la sociedad mayoritaria, se genera entonces una toma de posición social y política. Ha sido difícil para muchos antropólogos decidir si convenía de algún modo "meterse adentro" de los procesos del desarrollo, como consultores y expertos, o mantenerse al margen y sólo estudiarlos. El debate está todavía abierto, pero muy realísticamente la mayoría de los especialistas del argumento piensan que el problema no radica en meterse o no meterse, sino, en *cómo, con quién, y a favor de quién,* meterse. La actitud crítica, la defensa del pluralismo socio-cultural en los procesos de cambio que de ninguna forma son hoy inevitables, y la reivindicación de una verdadera participación indígena, decisional y propositiva, son las condiciones que parecen indispensables.

Las nuevas orientaciones que le dan mucha importancia al aporte decisional, al punto de vista y al manejo indígena de los proyectos de cambio económico y social, tienen mucho que ver con una vieja tradición neo-indigenista de los años setenta, que vale la pena tomar en cuenta. Se trata del "etnodesarrollo", una metodología y orientación teórica promovida por el "Grupo de Barbados" e inspirada en los estudios del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla. El concepto de "cultura propia" (entendiendo con eso, sea lo "tradicional", sea lo "moderno" incorporado en el contexto contemporáneo de la vida indígena) y la teoría del "control cultural" (la capacidad de un grupo de tener en sus manos el proceso de reproducción de los recursos socio-culturales necesarios para afrontar la coyuntura política en la que se

encuentra, o sea, la relación con el Estado) pueden constituir estímulos apropiados para una revisión global del argumento entero. Existen ya un sinnúmero de estudios, ensayos y documentos políticos provenientes de los mismos grupos indígenas, los cuales indican que la revisión radical de los conceptos corrientes del desarrollo como crecimiento económico está en curso de realización. Y obviamente está también cambiando la terminología utilizada. Términos como "desarrollo étnico", "autodesarrollo", "desarrollo autónomo", representan muy bien el proceso que se está dando. Y hasta el rechazo del término-concepto de desarrollo, por ser demasiado "occidentalista" y economicista, es significativo. Puede servir como ejemplo de esta actitud la contraposición presentada en un pequeño libreto reciente elaborado por una importante organización indígena, entre "planes de desarrollo" y "planes de vida indígena", en la que sobresalen diferencias e incompatibilidades radicales entre las dos orientaciones[6].

Entonces, en lo que se refiere a los cambios sociales y económicos dirigidos y programados en áreas indígenas, hay algo de nuevo, que podría generar una re-orientación radical de las teorías y metodologías de la promoción social en grupos marginados y dependientes. Los elementos básicos de esta re-orientación han sido expuestos en las páginas anteriores, y vale la pena resumirlos: 1. La consideración de la importancia que tienen las variables socio-culturales en el curso de los procesos de desarrollo, y la reducción correspondiente de la posición una vez central de las variables técnicas y económicas; 2. La necesidad de retomar en serio los estudios antropológicos sobre el cambio socio-cultural, que en las últimas décadas han reducido mucho su importancia, renovando y enriqueciendo la reflexión teórica sobre el argumento; 3. La oportunidad de estudiar en el mismo tiempo los desarrolladores y los desarrollados en sus relaciones sociales recíprocas, y en tiempos medios-largos, con metodologías de análisis dinámico y procesual; 4. La necesidad de considerar como fundamentales los aportes creativos y constructivos de las sociedades indígenas, que no son para nada pasivas y simplemente receptoras de las innovaciones provenientes desde afuera sino capaces de reinterpretar, seleccionar y renovar las propuestas foráneas; 5. La importancia que se debe reconocer a los procesos de comunicación, expresión, y producción simbólica, que se generan en el curso de las relaciones de desarrollo; de esta forma hay que reconocer la generación de una nueva actividad social específica del tema, que podría ser denominada como "los discursos del desarrollo".

La literatura antropológica reciente se ha metido mucho en estos temas, rescatando en parte un silencio de varias décadas. Por ejemplo, en un libro reciente sobre las expresiones culturales en los procesos de desarrollo de base, se le da una grandísima importancia –al lado y frecuentemente adentro de los procesos económicos y productivos– a las expresiones culturales indígenas y campesinas como la danza,

la música, el teatro popular, la poesía, el cuento y los mitos, el arte gráfico y la artesanía. Estas formas de expresión cultural tienen fuertes relaciones con el tema de la "construcción de nuevas identidades socio-culturales", que resulta ser central en los procesos de cambio. Por decirlo en unas pocas palabras, definitivamente la cultura llegó a ser considerada no más como antes "un obstáculo" en los procesos de desarrollo, sino como "un recurso indispensable" en las dinámicas del autodesarrollo[7]. Todavía más radical en sus propuestas de análisis es una colección de ensayos sobre el enfrentamiento entre prácticas económico-sociales de origen externo y la cultura andina peruana, quechua y aymara, que presenta con claridad la capacidad indígena y campesina de regenerar su sistema económico y socio-cultural, confrontándose con las nociones y prácticas occidentales del desarrollo[8].

## 5. Pautas metodológicas para acciones futuras

Todas estas ideas, estos nuevos trabajos sobre antropología del desarrollo y propuestas de renovación en el diseño y manejo de proyectos en áreas indígenas, han estado presentes como fuentes de inspiración en el Proyecto *Gonawindúa* desde el comienzo. Este libro es un pequeño resultado de estas inspiraciones y un intento de aplicarlas en un contexto limitado, las áreas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Hablando con sinceridad, nos parece evidente que la distancia entre las aspiraciones a las metodologías y a las posiciones teóricas antes indicadas por una parte, y las prácticas de todos los días por la otra, permanece significativa. En otra ocasión trataremos de presentar una evaluación del proyecto como tal, y dejaremos la palabra a los actores sociales indígenas, para que hablen libremente de estos "hermanitos menores" que vinieron del otro lado del mar con las mejores intenciones. Ya sabemos que ellos identificaron unas fallas y unos errores que se pueden corregir.

Nosotros, los responsables del Proyecto, nos hemos dado cuenta de los puntos débiles y de los aspectos más difíciles y cruciales en el manejo de proyectos en la Sierra: 1. La necesidad de una mayor coordinación interinstitucional, para no replicar acciones y crear conflictos inútiles, duplicaciones y desperdicios de fondos; 2. La oportunidad de que haya una clara "política de cambio socio-cultural en áreas indígenas", de carácter general y nacional, a la que todas las diferentes instituciones puedan ajustarse en sus actividades; 3. La necesidad de mejorar y profundizar la información existente sobre el "punto de vista indígena" acerca del desarrollo, con todas su variaciones étnicas, de estratos sociales y de grupos territoriales; 4.

La oportunidad de incrementar y fortalecer la participación decisional y de manejo cotidiano directo de los proyectos por parte de los indígenas, fomentando una potenciación de las organizaciones indígenas representativas y una mayor difusión capilar de los proyectos en los diversos grupos territoriales, atenuando, de alguna forma, la centralización en Santa Marta; 5. La oportunidad de lanzar una campaña de participación investigativa entre los jóvenes indígenas, para garantizar una mejor integración de las actividades de un proyecto en los contextos sociales, a través de los instrumentos metodológicos de la "investigación-acción-participativa" que tiene en Colombia una tradición y una experiencia ya acreditada en otras áreas del país; 6. La necesidad de dedicar una mayor atención investigativa, en términos económicos y sociales al "ciclo de producción del café", argumento fundamental para el futuro indígena de la Sierra, y sobre el cual muy escasa y aproximativa es la información hoy existente.

Estos son sólo algunos de los temas que se podrían profundizar y que corresponden a algunas de las fallas más evidentes en el Proyecto *Gonawindúa.* Este libro, y todos los otros materiales producidos por el proyecto, se ofrecen a las instituciones nacionales, a las organizaciones indígenas, y a los colegas antropólogos, para que, con sus bienvenidos comentarios, sus críticas constructivas y sus propuestas se pueda sacar un nuevo plan de actividades. Y para que se pueda perfeccionar una metodología de acción, que constituye un reto para la antropología contemporánea, y al mismo tiempo una esperanza de supervivencia para muchas sociedades que sufren hoy en día procesos violentos y destructivos de cambio social y cultural.

## 6. Documentos

Este libro ha aprovechado de la colaboración activa y de la inspiración indirecta de muchos amigos, colegas y compañeros de trabajo. Quiero recordar al personal italiano del Proyecto *Gonawindúa,* desde Luciano Marasca hasta Francesco Mazzone, y el actual Representante Legal de Ricerca e Cooperazione de Colombia, Humberto Hayek Arana. Todos ellos han aportado algo en la preparación del libro. En el curso de la realización del Proyecto se han generado unas relaciones profesionales y humanas enriquecedoras entre Ricerca e Cooperazione y la Oficina de Asuntos Indígenas, cuyo apoyo en el ámbito local y nacional ha sido indispensable para la realización de las actividades. Quiero recordar los diferentes y sucesivos Jefes de Asuntos Indígenas que han participado con sugerencias, consejos y aportes decisionales necesarios: Martin Hildebrand, Lucho Azcárate y Gladys Jimeno. En el ámbito local, el de la Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena, ha sido fundamental el aporte de Amparo Jiménez Luque, inolvidada compañera de trabajo, fallecida en la mitad del

camino por una cruel enfermedad que le ha quitado la fuerza y la energía con la que luchaba todos los días a favor de los indígenas de la Sierra, y Julio Barragán, Jefe actual de la Comisión, alegre y creativo interlocutor de todos los días. En este libro y en todo el Proyecto se quedan detalles, ideas, opiniones e inquietudes, derivadas de las conversaciones, formales y informales, que hemos tenido con los Cabildos Gobernadores del Resguardo Indígena *Kogui-Malayo,* que se han sucedido en estos años: Ramón Gil Barros, Arrigocés Zarabata, Juan Mamatacán Moscote. Ellos han asegurado la participación, intermitente, difícil de interpretar pero preciosa, de los *Mámas* de la Sierra en nuestro trabajo.

Este libro y toda nuestra labor son dedicados a dos hermanos desaparecidos, cuya ausencia nos duele todavía y es motivo de reflexión sobre lo que hubiéramos podido hacer sin su abandono: Amparo Jiménez Luque y Adalberto Villafañe, líder *Arhuaco.*

# Notas

[1] El Proyecto *Gonawindúa* se fundamenta en un Convenio firmado en 1989 entre los representantes de Ricerca e Cooperazione, ONG italiana, de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, y de la Organización Indígena *Ganawindúa Tayrona.* El Proyecto fue co-financiado por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia. Al lado de este proyecto se realizó, a partir del 1994, otro proyecto denominado "Sierra Nevada", y co-financiado por la Unión Europea de Bruselas. Ambos proyectos tenían las mismas contrapartes y actuaban en estricta complementariedad e integración.

[2] Wallman, S. (Editor). *Perceptions of Development.* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1977.

[3] Dahl, G. y Hjort, A (Editors). Development as Message and Meaning .En :*Ethnos.* Vol. 49: III-IV, 1984. 4

[4] Dahl, G. y Rabo, A. (Editors). *Kam-ap or Take-off Local notions of development.* Stockholm, 1992.

[5] Grillo, R. D. Y Stirrat, R. L. (Editors). *Discourses of Development.* Anthropological perspectives, Oxford, 1997.

[6] ONIC-IICA, *Planes de vida de los pueblos indígenas. Fortaleciendo la pervivencia. Guías de reflexión,* Bogotá 1998. La Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior ha promovido recientemente unos proyectos en áreas indígenas denominados "Planes de vida indígena", aceptando la nueva orientación metodológica y teórica. Ricerca e Cooperazione ha colaborado recientemente en el proyecto "Convalidación de los planes de vida indígena de la zona Acaricuara y Yapu" co-financiado por el "Fondo Amazónico" de la Unión Europea de Bruselas.

[7] Kleymeyer, Ch. D. (Editor). *Cultural Expression and Grassroots Development: Cases from Latin America and the Caribbean.* Boulder & London, 1994.

[8] Apfell-Marglin, Fr. with PRATEC (Editor). *The spirit of Regeneration: Andean culture confronting Western notions of development.* London-New York, 1998.

# Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta

Carlos Alberto Uribe T.
Universidad de los Andes
Universidad Nacional de Colombia

En la vasta producción intelectual de Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre la Sierra Nevada de Santa Marta, hay un largo artículo de 1953 que todavía es de consulta imprescindible para quienes se interesan por los pueblos amerindios que viven en ese macizo montañoso. En ese escrito titulado *Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta,* Reichel-Dolmatoff dejó sentado unos puntos de vista y un estilo para pensar los pueblos aborígenes de esta parte del país que, no obstante el paso de los años, constituyen los fundamentos de lo que pudiera llamarse el sistema ortodoxo de interpretación de la antropología serrana. A tal perspectiva llego Reichel-Dolmatoff mediante una síntesis de los resultados de sus primeros años de investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas en la Sierra Nevada. Su problema entonces fue el de establecer un "continuum histórico-cultural" en donde se explicitasen "los parentescos entre los antiguos *Tayrona* y los actuales indios de la Sierra Nevada y seguir luego el desarrollo de su cultura, bajo la influencia de contactos foráneos, desde el siglo XVI hasta la actualidad" (Reichel-Dolmatoff, 1953: 17; 1977: 77) [1].

En publicaciones posteriores, Reichel-Dolmatoff nunca dejó de ocuparse en refinar esta visión de conjunto, que integra el pasado y el presente de los pueblos aborígenes serranos desde el punto de vista del continuo histórico-cultural (Cf., por ejemplo, Reichel-Dolmatoff, 1965; 1978; 1982; 1986). En todo caso, a lo largo de los años la perspectiva de Reichel-Dolmatoff muestra una notable coherencia y

una gran continuidad, lo cual desde luego se tradujo en que su sistema ortodoxo de interpretación de la antropología serrana alcanzase una gran difusión tanto nacional como internacional.

No obstante lo anterior, hay que decir que Reichel-Dolmatoff no fue ni el primero ni el único autor en postular tal parentesco entre los *Tayrona* precolombinos y los actuales grupos indígenas de la Sierra Nevada. Antes que él, observadores como Jorge Isaacs (1951[1884]), Konrad T. Preuss (1993 [1926]), Alden J. Mason (1931-1939) hicieron la conexión histórica entre el pasado y el presente de la Sierra Nevada en términos del continuo *Tayrona-Kogui.* Más aun, Gregory Mason (1938; 1940) fue el primer antropólogo en el sentido contemporáneo del término que indicó de manera clara este vínculo histórico y cultural, y que usó información etnográfica sobre los *Kogui* para interpretar sus datos sobre la arqueología de las vertientes y costas norte y noroccidentales del macizo serrano.

El propósito de esta reconsideración del artículo de Reichel-Dolmatoff es doble. En primer lugar, se hará un examen de sus argumentos en favor de la tesis sobre la continuidad cultural entre los antiguos Tayrona y los pueblos indígenas serranos contemporáneos, en especial entre los Tayrona y los Kogui –según él, la "tribu menos aculturada entre los tres grupos étnicos que actualmente habitan las faldas de la Sierra Nevada" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 77)[2]. Con tal examen se buscará defender un punto de vista alternativo sobre la etnografía serrana, en donde a la par de la continuidad cultural queden también claras las discontinuidades y las rupturas que desde la invasión europea cambiaron el curso de la historia en la Sierra Nevada. En segundo lugar, en este ensayo se hará una síntesis de los principales eventos que desde 1953 hasta el presente han marcado la tormentosa relación entre los indígenas serranos y los descendientes de los europeos –o los "hermanitos menores", como llaman los indígenas a todos aquellos que con gran presunción nos autodenominamos "civilizados". En este sentido, este escrito es un intento de poner al día los resultados de Reichel-Dolmatoff, relativos a los contactos y a los cambios que más recién han experimentado los pueblos aborígenes serranos.

## 1. De los Tayrona a los "Arhuaco"

Aunque Reichel-Dolmatoff no fue el primer especialista en ocuparse de la arqueología del área cultural *tayrona,* que en tiempos prehispánicos abarcaba las vertientes y las costas del norte y el noroccidente del macizo*,* sí fue él quien sentó las bases de una caracterización tanto espacial como temporal y estilística de los materiales arqueológicos correspondientes a esta parte del país (Cf., por

ejemplo, Reichel-Dolmatoff, 1951; 1954a; 1954b; 1959). En "Contactos y cambios culturales", Reichel-Dolmatoff se preocupó ante todo por clarificar las imprecisiones que rodeaban al término *tayrona,* palabra que según él se utilizaba de manera incorrecta para designar tanto a una como a varias tribus aborígenes, a un complejo arqueológico, una lengua amerindia, un valle serrano y aun a todo el macizo.

Para Reichel-Dolmatoff, el nombre *tayrona* se deriva del de la tribu de los *Tairo,* que habitaba, en el siglo XVI, el valle del río Don Diego y los valles inmediatos al este y al oeste del mismo. Esta tribu de los *Tairo* era una entre las muchas que ocupaban las diferentes "provincias" indígenas que los europeos identificaron en toda el área de su gobernación de Santa Marta –y este término "provincia" correspondía de manera vaga a un territorio tribal, o a una región geográfica delimitada cultural y espacialmente de forma muy imprecisa. Sin embargo, la situación en el conjunto de la Sierra Nevada y las partes planas aledañas mostraban una gran diversidad cultural, muy distante de cualquier homogeneidad cultural (Reichel-Dolmatoff, 1977: 79-80).

Por otra parte, según Reichel-Dolmatoff, el término "cultura *tayrona"* debe reservarse para denominar los materiales arqueológicos correspondientes a las provincias del siglo XVI de *Tayrona* (la de la tribu de los *Tairo),* de *Betoma* (de la región de la actual Santa Marta) y del Carbón (al sur de la anterior, en la vertiente occidental). Estas tres provincias, dice Reichel-Dolmatoff, "parecen haber sido pobladas esencialmente por una sola tribu" (la de los *Tairo* o *Tayrona),* y su asentamiento es, desde un punto de vista arqueológico, muy diferente del de las otras dos grandes zonas de poblamiento prehispánico en la región –esto es, la zona de la provincia de La Ramada, hábitat de la tribu de los *Guanebucán,* y la zona de las provincias de los Orejones, *Macongana, Aruaco* y *Tayronaca,* sin datos culturales característicos. Afirmar lo anterior equivale, desde luego, a decir que después de todo sí hay homogeneidades culturales, tal y como ellas se evidencian en el registro arqueológico; de esta forma, la arqueología característica de los valles, de los ríos habitados por los *Tairo* es la misma en una región más vasta, que se extiende por todas las vertientes y las costas al norte y noroccidente de la Sierra Nevada. Y que esa "cultura arqueológica" *(Tayrona)* es independiente y diferenciable de las "culturas arqueológicas" de las otras dos grandes zonas de asentamiento indígena prehispánico *(*¿o del siglo XVI?) (Cf. Reichel-Dolmatoff, 1977: 80-84)[3].

Con todo, la situación pareció ser un poco más complicada puesto que Reichel-Dolmatoff afirma que tanto las fuentes culturales como las evidencias arqueológicas permiten asimismo contrastar culturalmente, durante la época de la Conquista, los "indios de la tierra" –esto es, "las tribus del litoral propiamente dicho"– de los "indios de la Sierra" –o sea, las tribus de las faldas y estribaciones del macizo. Ambos grupos, los costaneros y los serranos, "entretuvieron activo comercio, intercambiando los

primeros sal y pescado con los últimos, quienes les daban mantas de algodón y oro" (Reichel-Dolmatoff, 1977; 84-87).

Esta distinción, según Reichel-Dolmatoff, encuentra un apoyo adicional al considerar las tradiciones de la historia tribal *kogui,* especialmente aquellas que refieren la historia de sus clanes –los famosos patrilinajes, o *túxe,* y matrilinajes, o *dáke,* de los *Kogui*. En efecto, los *Kogui* distinguen una fase mítica, en la cual ellos vivían en guerra contra otros grupos o tribus indígenas enemigas (por ejemplo, la tribu de los *Ubatáshi* y la de los *Kanxá),* de una fase histórica, en la cual ellos distinguen "otra gente indígena" de "la gente como nosotros". Más allá de qué tan precisa o pertinente sea aquí esta clasificación de tiempos míticos frente a tiempos históricos, *los Kogui* afirman, según nuestro autor, que ellos ganaron todas las guerras contra las tribus enemigas, y que en tiempos más recientes establecieron intercambios matrimoniales con algunas de ellas que entonces fueron sus "aliadas". La base de la clasificación "gente como nosotros"/"otra gente", parece ser, por consiguiente, el que los clanes *kogui* recibieran o no esposas de estos "aliados" –que por lo demás, no necesariamente hablaban la misma lengua *kogui* o participaban de la misma cultura, y que eventualmente se asimilaron en todo a su tribu. Así, aquellos grupos (o tribus, como diría Reichel-Dolmatoff) que participaban del intercambio de esposas con los clanes *kogui* entraban a formar parte de la categoría "gente como uno", mientras que aquellos que quedaron al margen de tal intercambio serían, por tanto, "otra gente".

Esta comparación de la narrativa histórica *kogui* con los resultados arqueológicos y etnohistóricos previos, le permitió a Reichel-Dolmatoff resumir "la antigua situación tribal;

> En las faldas y estribaciones de la Sierra Nevada existía una cultura representada por varios grupos o tribus aparentemente exógamas, a saber los *Kogi,* los *Tayrona* (o *Tairo)* y los *Matúna* [de la "provincia" de *Betoma*], a cuyo lado vivían algunos grupos pequeños mal definidos. El litoral en cambio estaba habitado por una serie de grupos que representaban otro tipo cultural menos avanzado y tal vez más antiguo, cuyos exponentes eran los *Guanebucán,* los *Kashingui,* los *Péibuni,* los *papáre,* todos al parecer quizá grupos endogámicos forzados en ocasiones a robar mujeres de grupos vecinos. Como consecuencia de la conquista española, los grupos costaneros, en parte, se aculturaron; pero otros, tales como los *Guanebucán,* se retiraron hacia las faldas de la Sierra Nevada. Los *Matúna (kurcha-túxe),* también huyeron en parte a las montañas de la Sierra. Estos grupos que se establecieron ahora en las cuencas de los ríos de la vertiente norte, entre los 1.000 y 2.000 metros de altura, se casaron entre sí y ciertos grupos fueron de tal manera absorbidos que a su vez fueron designados como *túxe* y *dáke,* es decir, clanes patri o matrilineares. La actual

> tribu de los *Kogi* esta pues formada por el núcleo antiguo *kogi* y elementos *guanebucán, tairo, matuna y* aún *sánka [*o *wiwa]*, integrados en la Organización social antigua (Reichel-Dolmatoff, 1977: 95)[4].

Del examen de la cita anterior se desprende, en primer lugar, que la tribu *kogui* tiene un origen prehispánico tan antiguo como el de la tribu *tayrona,* entre otras, con la que compartía una misma "cultura"; en segundo lugar, que esta "cultura serrana", *kogui* o *tayrona,* se distinguía de forma clara de una cultura menos "avanzada", o sea, la cultura del litoral; en tercer lugar, y esto merece ser resaltado, que los actuales *Kogui* son los herederos principales de los antiguos *Tayrona,* después de que las guerras entre los indígenas de la Sierra Nevada y los colonizadores españoles llegaron a su fin con la derrota definitiva de los primeros el año de 1600. Esta última conclusión jamás dejó de ser defendida con vehemencia por Reichel-Dolmatoff. Todavía en 1986 Reichel-Dolmatoff escribía lo siguiente, a propósito de los luctuosos sucesos de comienzos del siglo XVII:

> Sería demasiado trágico querer ver en estos acontecimientos el final de la cultura *Tayrona,* tal y como la conocemos a través de sus espléndidos vestigios arqueológicos. Por fortuna; los indígenas que lograron sobrevivir en la Sierra Nevada de Santa Marta, sobre todo los *Kogi,* han sabido mantener viva la tradición de sus antepasados y constituyen, hoy en día, una de las sociedades indígenas intelectualmente más avanzadas de América. Desconocidos para la mayoría de los colombianos, aun despreciados y perseguidos, éstos descienden de la cultura aborigen más elevada de Colombia (Reichel-Dolmatoff, 1986: 201).

Como para que no quedaran dudas de su continuo *tayrona-kogui,* Reichel-Dolmatoff incluyó en "Contactos y cambios culturales" una serie detallada de lo que él denominó "paralelas" entre la arqueología y la "cultura" de los *Tayrona* durante el siglo XVI y la "cultura" de los *Kogui* del presente. Asimismo, trazó unas paralelas lingüísticas entre lo poco que queda del idioma *tayrona* del siglo XVI y las actuales lenguas amerindias del macizo serrano. Estas series de relaciones son demasiado conocidas como para reproducirlas en el presente ensayo. Ellas incluyen, entre otras, similaridades entre la arquitectura monumental y el tipo de construcciones de los *Tayrona* y de los *Kogui;* el uso de recipientes cerámicos; las ofrendas de piedras semipreciosas; el empleo actual de objetos arqueológicos y de mascaras talladas en madera; similaridades en la alimentación y en el vestido; la continua predominancia social de los "caciques" y los "sacerdotes", y una religión centrada en el templo masculino que muestra, además, la supervivencia de antiguos rituales y creencias. Los *Kogui* son pues, en muchos sentidos, la continuación de los *Tayrona* a través de quinientos años, de igual forma que existe un indudable parentesco entre la lengua de los *Tayronas* y las lenguas que hoy hablan los *Kogui* (el *koguian),* los *Wiwa* (el *dámana),* los *Ika* (el *ika)* y los *Kankuamos* (de cuya lengua hoy quedan apenas vestigios).

Los cambios que se presentaron entre los indígenas serranos durante el siglo XVII representan, para Reichel-Dolmatoff, un mero producto de su reorganización después de la derrota de 1600. Entonces, ya denominados en su conjunto como *"arhuacos" (aruacos),* se mostraban "algo transformados y a veces casi irreconocibles, pero ahora ya consolidados y continuando aún su vieja cultura" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 121; cf. ibíd., 1977: 96-116).

## 2. La crítica del continuo histórico-cultural

El argumento central que debe esgrimirse en contra de la tesis de la continuidad histórica y cultural propuesta por Reichel-Dolmatoff para la Sierra Nevada es su circularidad. En efecto, Reichel-Dolmatoff estudioso minucioso y sagaz como fue de todos los temas de la antropología serrana, siempre interpretó los materiales arqueológicos de la cultura *tayrona* en términos de la cultura material de los indígenas *Kogui.* De esta manera, cada rasgo del registro arqueológico de la que él consideraba como la zona *tayrona* –un recipiente cerámico, la terraza de una vivienda prehispánica, un conjunto de anillos circulares y de plataformas rematadas en cuidadosas hileras de piedras talladas, una ofrenda de piedras semipreciosas, una tumba o algún detalle icnográfico en una pieza orfebre– fue siempre visto a la luz de un objeto comparable que todavía estuviese en uso o estuviese vigente entre los indígenas *kogui,* que también él conocía por sus estudios etnográficos. Como el mismo Reichel-Dolmatoff lo reconoce, antes de que él se pronunciase sobre el significado y la función de cualquier rasgo arqueológico, siempre recurría a la exégesis que algún informante indígena le suministraba sobre ese significado y esa función. Era como si los objetos arqueológicos "hablaran" por boca de los indígenas sobrevivientes, especialmente por boca de sus especialistas en asuntos de lo sagrado –los tan reputados sacerdotes nativos de la Nevada, o *Mámas,* por quienes tanto hizo Reichel-Dolmatoff en términos de realzar su perfil *sociológico* e intelectual. Por supuesto, lo que los indígenas siempre terminaron por contarle al antropólogo era que todos esos objetos y todas esas obras monumentales fueron hechas en tiempos muy antiguos por sus mayores, por sus ancestros, por aquella sabia "gente de antigua" presidida por un *Máma* muy poderoso, *Máma Teyuna* o *Tayrona.*

Cuando el especialista no tenía al frente algún interlocutor nativo que lo guiara en su búsqueda sobre el sentido de la arqueología *tayrona,* recurría entonces a otros "interlocutores". El diálogo se daba esta vez entre el antropólogo y un testigo anónimo, quizá algún escribano del siglo XVI que describió los pormenores de la "pacificación" española en un documento que luego encontró su camino al Archivo Histórico, o un historiador de las Indias que publicó alguna crónica sobre las hazañas

de los caudillos de los castellanos y sus ejércitos en el territorio de la gobernación de Santa Marta. Así, la historia colonial indígena, o etnohistoria, fue la otra fuente de interpretación arqueológica de la que se valió Reichel-Dolmatoff. Se conformó pues el trípode explicativo de lo que he dado en llamar el modelo ortodoxo de interpretación de la antropología serrana –la etnografía, la arqueología y la etnohistoria, al servicio de una idea que en su fundamento es ante todo mítica. Tal es la idea de que el pasado y el presente conviven en el presente, en una especie de tiempo sin duración, un tiempo estático o cíclico, en suma, un tiempo ritual– el tiempo de lo sagrado, de la tradición, el tiempo de *los Mámas* (Cf. Bloch, 1977).

Por esto, no debe sorprendernos la conclusión general de las pesquisas de Reichel-Dolmatoff sobre la historia postcolonial de la Sierra Nevada. Con todo su dramatismo y destrucción, la conquista y colonización españolas no lograron acabar definitivamente con la sociedad indígena *tayrona.* Una sociedad que, según las palabras de un reciente escritor, constituyó "sin duda el pueblo amerindio más sobresaliente entre los precursores de la Colombia moderna (Bushnell, 1996: 24). El pueblo *tayrona,* ahora sin su inmemorial esplendor, refugiado en partes más inaccesibles de sus montañas, golpeado por las nuevas epidemias y por el hambre y despojado de sus riquezas, logró sobrevivir en sus descendientes de la tribu *kogui,* descendientes que "han sabido mantener viva la tradición de sus antepasados".

Sean los que sean los méritos del planteamiento anterior, no es este ensayo el lugar adecuado para hacer una revisión del estado de la arqueología *tayrona;* una arqueología que a pesar de los intentos de generaciones más jóvenes de arqueólogos, aun es una especie de comentario o glosa de la visión arqueológica que nos legó Reichel-Dolmatoff.

Con *todo,* creo que no es una temeridad afirmar que la arqueología serrana, a más de estar atrapada en su misma monumentalidad de "ciudades perdidas" *tayrona,* periódicamente redescubiertas para la ciencia y para el turismo, sigue aferrada en la circularidad de la analogía etnográfica, en la interpretación de los materiales arqueológicos. Tampoco se ha podido desprender esa arqueología de la extrapolación de los todavía imperfectamente estudiados registros etnohistóricos que "prueban" una u otra hipótesis relativa a la complejidad sociocultural que alcanzaron los *Tayrona* –si fueron varios cacicazgos, una confederación, una serie de estados incipientes o de ciudades-estado. Además, *los* arqueólogos siguen en su discusión, basada *sobre todo* en documentos coloniales, *sobre* la pertinencia de la micro verticalidad del acceso y la explotación del medio ecológico para el macizo serrano, una extensión hecha por Reichel-Dolmatoff del *modelo* de los archipiélagos productivos formulado para los Andes centrales (Cf. v.gr. Murra, 1972). También es motivo de debate la relevancia en la Sierra Nevada de los *modelos* del intercambio prehispánico de larga distancia de objetos ceremoniales

o de prestigio, que se han explorado con éxito para otras latitudes (Cf. Langebaek, 1992).

El resultado de este estado de cosas es que muy poco sabemos sobre la dinámica evolutiva de la sociedad precolombina en la Sierra Nevada, tema que desde luego es la prioridad y la fortaleza de la perspectiva arqueológica. Asimismo, poco sabemos sobre los patrones de movilidad de las poblaciones prehispánicas del macizo, las interrelaciones entre las vertientes y las costas, y carecemos de estimativos confiables sobre las cargas demográficas que soportaron en el pasado sus ecosistemas. Como escribe Cari H. Langebaek, al final de su discusión *sobre* los patrones de movilidad humana y de financiamiento de las élites en el norte de Suramérica, incluida la Sierra Nevada, durante el siglo XVI:

> Existe un límite en lo que puede decirnos la etnohistoria. La arqueología está particularmente bien dotada para proveernos con información sobre patrones de movilidad humana. No es suficiente establecer que productos de una zona encontraban su camino a otras zonas o que un grupo étnico tenía asentamientos en diferentes zonas ecológicas, para saber lo que debemos saber sobre la verticalidad. A los arqueólogos les podrá gustar este término y pueden continuar con su aplicación si así lo desean. No obstante, si ellos quieren en verdad hacer una contribución al estudio de la diversidad cultural y el cambio social, entonces ellos deben aportar información sobre el funcionamiento de los asentamientos en términos del acceso simultáneo a diferentes zonas, el rango de zonas ecológicas explotadas y la importancia comparativa del acceso directo a los recursos *versus* el comercio. Más aun, la arqueología está particularmente bien dotada para darnos una perspectiva diacrónica. Hasta el presente carecemos por completo de un enfoque tal que nos permita reconstruir los cambios a través del tiempo de los sistemas de verticalidad del norte del Ecuador incluyéndose en este punto a la Sierra Nevada, así como de sus relaciones con el surgimiento de las sociedades complejas. Empero, esta clase de reconstrucción es precisamente la que nos permitirá evaluar mejor el papel de la verticalidad en su perspectiva diacrónica (Langebaek, 199ó: 174; mi traducción).

*Con* referencia a lo que pueda decirnos, en efecto, la etnohistoria de la Sierra Nevada, tenemos una valiosa y reciente trascripción de *Relaciones y Visitas* del siglo XVI a la región del Caribe colombiano, realizada por el historiador Hermes Tovar de documentos que reposan en el Archivo de Indias de Sevilla (Tovar, s.f.). En cambio de intentar realizar en el presente escrito una reconsideración de lo que aconteció a los pueblos aborígenes en la gobernación española de Santa Marta después de 1500 con base en estos nuevos materiales, algunos de ellos ya conocidos de forma parcial, me interesa hacer énfasis en algunas consideraciones que hace Tovar sobre cómo debemos enfocar nuestro estudio del Caribe colombiano en la historia del siglo

XVI (Tovar, s.f.: 17-80). Por lo demás, puntos de vista muy análogos a los de este historiador los he consignado en otros escritos (Cf. Uribe, 1989; 1993a; 1993b).

Para Tovar, todos los eventos de pillaje, guerra y terror europeos que se desencadenaron en el inmenso territorio comprendido entre el Cabo de la Vela y el Golfo de Urabá entre los años de 1500 y 1600, "se inscribe en el proceso de incorporación de un nuevo espacio al conjunto de la economía mundial". Esto significa que la conquista y colonización de la Tierra Firme hace parte de la progresiva apertura y expansión de nuevas fronteras en el Nuevo Mundo recién descubierto –"descubrimiento" que, desde luego, es el inicio del proceso de estructuración del moderno sistema mundial estudiado, entre otros, por Immanuel Wallerstein (1974) y Eric Wolf (1982). No hay entonces otra manera de explicar el Caribe colombiano de aquel período sino es a partir de comprender su carácter dinámico, transitorio, liminal, de frontera. Una frontera que como dice Tovar, no es un receptor pasivo sino "una estructura activa, creadora de fuentes de vida, a pesar del sentido trágico y letal que la define". Una frontera, en suma, con cuatro focos principales de operación en la actual Colombia: el Cabo de la Vela y la provincia de Riohacha; Santa Marta, su Sierra Nevada y sus tierras bajas aledañas que corren hacia Valledupar y Tamalaméque; Cartagena, sus islas vecinas y el *hinterland* de las llanuras del Sinu hasta las estribaciones de los Andes, y finalmente, Urabá y todo el Darién (Tovar, s.f.: 7-24).

Hasta ahora, la historiografía convencional no ha reparado de forma siquiera medianamente adecuada lo que significó para los pueblos nativos de esa vasta jurisdicción, el quedar atrapados en ese *maremágnum* de destrucción, desvertebración y recomposición de sus sistemas políticos y sociales. Tan empeñada como sigue esta historiografía en dar cuenta de la épica y de las hazañas de los héroes extranjeros, con el agravante de que las fuentes europeas del siglo XVI poco cuidado tuvieron en incluir en sus registros las formas de organización social, el parentesco, los sistemas económicos y demás arreglos estructurales que regulan la vida de los aborígenes. Tampoco se ha advertido de forma conveniente, que cada una de las cuatro regiones de la frontera caribeña tuvo en el siglo XVI ciertas particularidades de conquista y de colonización que las hace un tanto diferentes. No puede ser lo mismo, por ejemplo, la conquista de un territorio abrupto y quebrado como la Sierra Nevada –cuyos indígenas lograron desarrollar una gran civilización agrícola e hidráulica no obstante su abigarrada fragmentación política– que la conquista de una península semidesértica, cuyo principal atractivo fue la pesquería de perlas en las costas.

Con respecto a la Sierra Nevada, Tovar anota que el conocimiento de las entidades étnicas que la habitaban durante el siglo XVI constituye un tema aún muy confuso, a pesar de todo lo que se ha especulado sobre los tan connotados *Tayrona.* Empezar a desembrozar este galimatías étnico implica, según nuestro historiador, seguir en los documentos los núcleos de penetración al macizo serrano y las llanuras que lo

rodean (La Ramada, *Bonda, Posiguelca,* el Valle de *Tayrona,* el Valle de Coto, el Valle de Upar, Ciénaga, entre otros). Además, hay que tener en cuenta que en la conquista de la provincia de Santa Marta se distinguen tres momentos distintos: 1500-1526; 1526-1550 y 1550-1600. Se trata de una periodización importante, según Tovar, sobre todo "al realizar las lecturas de los distintos documentos que dan cuenta del mundo indígena de esta parte del Caribe. Por ejemplo la tradición que fundó Reichel-Dolmatoff sobre los indios de la Sierra se hizo sobre documentos posteriores a 1550. Hoy sabemos que la historia de la segunda mitad del siglo XVI dista mucho de ser la misma de la primera mitad" (Tovar, s.f.: 62). Y es que, prosigue Tovar, "a este caos han contribuido cronistas como Aguado y Simón, quienes más allá de 1550 se dedicaron a refundir hechos y acontecimientos de la primera mitad como de la segunda mitad del siglo XVI. Y estos autores han guiado en gran parte la moderna investigación etiológica" (Tovar, s.f.: 67).

Para Tovar, la conclusión es clara: "El estudio de la Sierra Nevada constituye un reto para quienes están interesados no sólo en los fenómenos del contacto y de la incorporación del mundo americano al mundo trasatlántico, sino de la vida de las macro-étnias que vivían en toda esa región". Se trata, según él, de una "aventura intelectual que coloque sobre la mesa de negociaciones a la arqueología, la etnografía, la historia y por supuesto a todas aquellas ciencias que, como la etnoastronomía y la etnobotánica, deberían estar más interesadas por este mundo donde los Andes se dividen (Tovar, s.f.: 7 y 79). Con la primera parte de la conclusión de Tovar me identifico de forma total. Con la segunda, solo a medias, ya que creo, como se desprende de mi argumentación anterior, que la invitada principal al convite intelectual que plantea el historiador debería ser la arqueología. El problema es que la arqueología que demanda la Sierra Nevada es muy difícil de realizar en estos tiempos. No es sólo que los indígenas no ven con muy buenos ojos a estos "guaqueros doctores", como llaman a los arqueólogos. También es que, como veremos, grupos variopintos de violentos armados han hecho de extensas porciones de la Nevada su coto de caza particular.

## 3. El orden colonial en Santa Marta

Es un lugar común en algunos medios históricos afirmar que la conquista española concluyó, en términos generales, hacia el año de 1550, con la derrota y "pacificación" de las tribus aborígenes de la actual Colombia. En efecto, ese año fue instalada en Santa Fe la Real Audiencia, dándose por lo tanto inicio al período conocido como de la Colonia –una época larga y más o menos gris, solo interrumpida por rebeliones indígenas episódicas y aisladas, como aquella de los famosos Pijaos, o ya a finales

del siglo XVIII, por la más seria "revolución de los Comuneros", un anticipo de las guerras de la Independencia que pocos años después pondrían fin al régimen español (Cf. Bushnell, 1996).

Según los autores que se han ocupado de esta cuestión en Santa Marta, tal sería la situación, a grandes rasgos, en esta provincia (Cf. Restrepo, 1975 [1928]; Reichel-Dolmatoff 1951, 1977; Bishof 1971, 1982-83). La diferencia más notoria fue que allí la conquista y la "pacificación" de los *Tayronas* y demás grupos del macizo les tomó a los europeos hasta el año de 1600, cuando el gobernador Juan Guiral Velon suprimió gracias a crueldades sin límite la última rebelión organizada de los pueblos serranos. La causa principal de tal demora tuvo que ver con el ocaso de esta provincia, debido, en primerísimo lugar, al desplazamiento de la frontera de colonización hacia el interior de la Tierra Firme y al temprano auge del puerto de Cartagena de Indias que desplazó al puerto de Santa Marta como la vía de entrada hacia los nuevos territorios ahora conquistados (Friede, 1978: 190-194).

Sin entrar a discutir los méritos de estas periodizaciones, el planteamiento que prefiero defender es el de que, en un sentido muy preciso, la conquista de los pueblos nativos de la Sierra Nevada no terminó con las campañas del gobernador Guiral Velon[5]. Porque es que, más allá de un primer nivel superficial de la historia denominado por el historiador Fernand Braudel como *l'histoire événementielle,* la historia de los eventos –esas "alteraciones en la superficie, las olas agitadas por el movimiento poderoso de las mareas" (Braudel, 1980: 3; mi traducción), se puede inferir un nivel más profundo del tiempo histórico, del tiempo histórico de Occidente. Es en esta otra dimensión temporal en la que lo que aconteció en el macizo, se despliega en su magnitud solo a través de períodos muy largos –esa historia que comprende siglos enteros, la historia de larga duración *(la longue durée),* la historia cuya temporalidad se sustenta en lo estructural (Braudel, 1980: 25-54). Es en este contexto, en ese en el que "el presente" se ve como parte de un largo proceso, donde el papel de la Sierra Nevada dentro del orden mundial va a adquirir todo su tempo dramático. En palabras de Sidney W. Mintz, "los fenómenos sociales son por naturaleza históricos, lo que equivale a decir que las relaciones entre los eventos en un "momento" nunca pueden ser abstraídas de un marco pasado y futuro (Mintz, 1985: xxx; mi traducción). A su vez, esta dimensión histórica de la larga duración requiere un encuadre espacial mucho más amplio que aquel comprendido en los estudios "tribales" o de "comunidad", terrenos que desde hace décadas la antropología ha convertido en sus territorios privilegiados de observación –y que, por supuesto, no nos sirven ni para entender siquiera la organización sociopolítica de los indígenas serranos.

De esta manera, una mirada de conjunto a la colonización serrana posterior al año de 1600 permite apreciar cómo se ha comportado la frontera del avance de los españoles y sus descendientes, los hermanitos menores, dentro del territorio del

macizo. Asimismo, este análisis deja ver como los diferentes pueblos indígenas que surgieron después del sojuzgamiento de los *Tayrona* y sus análogos, reaccionaron frente a las sucesivas poblaciones invasoras. Además, cómo estos pueblos indígenas entraron a ser partes dependientes de un sistema político y económico más grande, dentro del cual cambiaban según ese sistema cambiase (Wolf, 1982: 148-149).

¿Cuál es el estado actual de nuestro conocimiento sobre la historia posterior de larga duración en la Sierra Nevada? De lo que primero aconteció durante el siglo XVII no sabemos mucho más de lo que consignó Reichel-Dolmatoff en sus escritos de 1951 y 1953 [1977]. En la medida de la decadencia de la provincia de Santa Marta y en el mayor interés que adoptaron para los peninsulares las gobernaciones de Cartagena, Popayán, Antioquía, Vélez, Pamplona y la zona central del Nuevo Reino de Granada, la Sierra Nevada y sus habitantes indígenas sobrevivientes fueron dejados por las autoridades coloniales más o menos a su propio arbitrio. Tan solo encontramos en las fuentes informes que hablan de una u otra entrada o visita al macizo por algún funcionario español, alguna dignidad eclesiástica, o quizá un misionero en trance de la destrucción de las "falsas idolatrías" de los indígenas.

Una de tales noticias está contenida en un libro publicado en 1693 por Fray Francisco Romero (1955 [1693]). En él, este fraile agustino peruano da cuenta a la Corona española del deplorable estado en el que se encontraban las misiones en diferentes provincias del Perú y de la Nueva Granada que recorrió en un largo viaje que lo llevo por fin a España. Una de sus escalas fue Valledupar, en la provincia de Santa Marta. Mientras allí estaba, el Padre Romero recibió el encargo de visitar la Sierra Nevada, pues había informes de que los *Aruaco* llevaban a cabo sus cultos paganos por engaño del demonio en unos templos que llamaban "cansamarías". Lo cual resultó, desde luego, cierto: al llegar a la región del cacique o "régulo" de los indios de Atánquez, el fraile descubrió que los indígenas seguían con viejas prácticas religiosas centradas en sus templos masculinos. Tales prácticas incluían prolongados ayunos durante la época del Adviento, en diciembre, la abstinencia de relaciones sexuales entre esposos, el ofrecimiento de dones a sacerdotes nativos y diversos rituales y bailes en honor de *Cabisurí, Dunama* y *Maotama,* "dioses" locales que eran representados por "ídolos" y mascaras de madera.

Fray Francisco mando quemar las diez cansamarías que encontró, sin que los *"Arhuaco"* presentaran una oposición aparente, y después de predicar, bautizar y casar a varios indígenas llevó consigo varios ejemplares de los ídolos y demás instrumentos del "culto al demonio" (Romero, 1955: 79-87). El propósito de tal acción, además de constituir una prueba del celo apostólico del fraile, era el de convencer a las autoridades sobre la necesidad de continuar la conversión de estos "infieles" de la Sierra Nevada. Según el Padre Romero, en su recorrido tuvo noticias de aun más "santuarios" ubicados en la vertiente norte, que él no visitó[6].

Estas noticias de los indígenas serranos que trajo Fray Francisco Romero de la Nevada a finales del siglo XVII, son muy importantes. Ellas ofrecen una especie de ventana para mirar la situación de los indígenas hace trescientos años, situación que resulta familiar a cualquiera que tenga experiencia etnográfica en el macizo serrano. Ante todo, estos materiales son inequívocos en señalar la importancia de los *Mámas,* de los "caciques" y de la centralidad del templo masculino en la vida de los indígenas. Esta interacción entre los *Mámas,* las autoridades "civiles" ("comisarios" y "cabos") y la gente del común (o "vasallos") alrededor de los templos, es todavía un elemento de capital importancia en la preservación entre los indígenas de un sentimiento de continuidad histórica entre el pasado y el presente. Se trata de una "larga duración" distinta –la larga duración de los mismos indígenas, una "larga duración mítica" que en oposición o en consonancia con las "fuerzas exteriores", forma también parte integral de la construcción y constitución del sistema mundial en el macizo serrano (Cf. Marcus y Fischer, 1986: 77-81). En palabras de Salomón Kalmanovitz, la historia local "sólo se transparenta si se la concibe como historia interior que se inserta en una historia (global), la que, a su vez, la modifica profundamente" (Kalmanovitz, 1985: 12). Y aceptar esta visión de una historia estructural, tanto interna como externa a la Sierra Nevada, no implica por fuerza aceptar una noción determinista o unilineal de "progreso" o del "desarrollo", tan caras a todos los herederos de la ilustración (Cf. Hopenhayn, 1995: 93-109).

Este estado de cosas con relación a la relativa escasez de fuentes sobre la historia colonial del macizo serrano, se altera en el sentido de una mayor abundancia de datos para el siglo XVIII. Es así como disponemos de los siguientes tipos de fuentes: a) varias publicaciones de testigos directos de los cambios que la Nevada y su pie de monte comenzaron a experimentar en esta centuria –v.gr. De la Rosa, 1945 [1740?]; Narváez de la Torre, 1965 [1778]; Julián, 1951 [1787]; b) una colección de documentos inéditos del ahora Archivo General de la Nación (antes Archivo Histórico Nacional), que tienen que ver con el poblamiento de la provincia (De Mier, 1987); y c) una documentación que se ha revisado de forma parcial y que reposa en el Archivo General de la Nación, y una documentación aun menos estudiada que con seguridad ha de existir en archivos españoles (Cf. Luna, *1993)*[7] .

No debe sorprendernos el hecho de que el macizo serrano reaparezca con algo más de fuerza en el acervo documental. Todo el Caribe colombiano, desde la zona de Urabá hasta la península de la Guajira, vuelve a ganar una vital importancia geopolítica para la Corona española. El fin de la dinastía de los Asturias en España, además de desencadenar la Guerra de Sucesión por el trono que quedó vacante en 1700, hizo que el ya centenario conflicto entre España y sus grandes rivales europeos, especialmente Inglaterra y Holanda, se trasladara al mar Caribe y a su cuenca. La piratería y el bucanerismo del siglo precedente cedieron su lugar a intentos de

colonización escoceses e ingleses del continente, por ejemplo en el Darién, ya prolongados y sangrientos sitios a los puertos españoles de entrada y salida del comercio con la metrópoli. En nuestro caso, son harto conocidas las pretensiones inglesas sobre Cartagena de Indias, sitiada por el Almirante Vernon en *1740,* sucesos que de alguna manera han opacado el hecho de que Santa Marta y Riohacha también sufrieron los embates de los "protestantes" –como les gustaba a los muy católicos españoles referirse a sus enemigos (Uribe, 1989).

No obstante, la explicación de este nuevo perfil alto de las provincias caribeñas de la Nueva Granada debe asimismo apelar a la explicitación de fenómenos más endógenos a esta porción de la América española. En efecto, Lance R. Grahan (1985, 1988) ha demostrado como la Nueva Granada no era económicamente viable, a no ser por el voluminoso torrente de contrabando que desde Jamaica, Aruba y Curaçao surtía el virreinato a partir de sus puntos de entrada ubicados en las costas desde el golfo de Maracaibo hasta Urabá. En cambio de elucidar las particularidades de este fenómeno, y lo que éste significó para la provincia de Santa Marta, tareas que rebasan las posibilidades del presente escrito, ofrezco aquí una visión del Caribe como el "mar del contrabando" en palabras del maestro Germán Arciniégas:

> Algo de cualquier cosa existe allí: transatlánticos, goletas, balandras, canoas, yates, velas, remos, timones. En un comienzo fueron los puertos; ahora son los puertos y los aeropuertos. Corriendo a lo largo de la costa, saliendo en botes o por los aires, escapan aquellos que cargan en sus maletines dinero robado, marihuana, cocaína... [y] esmeraldas para la reina...y aquellos que como Papillón llevan billetes de moneda francesa... todos escapan. Hay ciudades y millonarios que viven del contrabando. Hay quienes dicen que el mar Caribe debiera ser llamado mejor el mar del contrabando (Arciniégas, citado por Grahn, 1895: IX-X; mi traducción).

Esta dependencia económica de las colonias neogranadinas de los británicos y los holandeses, y los crónicos problemas de las demás colonias hispanoamericanas, no pasaron desapercibidos a la Monarquía y a sus funcionarios americanos. Cuando la dinastía Borbón se estableció definitivamente en España después de la Guerra de Sucesión, la Corona ensayó varias políticas de reforma de la administración colonial para impedir una posible desintegración del imperio. Fue, sin embargo, durante el largo reinado de Carlos III (1759-1788) que las más drásticas medidas de reorganización colonial se tomaron en las dependencias americanas (Cf. Uribe, 1989).

Varios autores han analizado el relativo impacto de las reformas borbónicas en la Nueva Granada (Cf. Kuethe, 1978, 1988; Fisher, 1988). En el caso de la Sierra Nevada, la administración colonial se ocupo en organizar su poblamiento indígena mediante el expediente de conformar varios "pueblos" o "doctrinas" de indios *"arhuaco"* para su conversión al catolicismo; en mejorar los sistemas de censos y

de tributos ("demoras"), gracias a una presencia más activa de curas doctrineros y de corregidores, y en el afianzamiento de importantes cambios en el sistema productivo y en la organización social nativas –en especial merece destacarse en este último punto lo que hace a una jerarquía de funcionarios o de "cargos" indígenas, los llamados "caciques", "alcaldes", "fiscales", "comisarios", "mayordomos", "sacristanes" y "cantores" ligados al culto católico y a la distribución.

Durante la centuria anterior los indígenas habían migrado hacia zonas montañosas más inclinadas y más aisladas del macizo. Por fuerza, tales desplazamientos implicaron transformaciones profundas en los patrones de asentamiento indígena y por ende, en todo su modo de producción. Algunos de los viejos productos alimenticios precolombinos, en especial el maíz, fueron total o parcialmente reemplazados de forma paulatina por nuevos productos traídos por los europeos. Los ejemplos más notorios de estos cambios en la dieta de los indígenas los provee el nuevo consumo del plátano y de la caña de azúcar. Los nativos, entonces, adoptaron nuevos complejos tecnológicos con herramientas antes desconocidas, por ejemplo el trapiche para procesar la caña de azúcar, y en general comenzaron a depender cada vez más de una tecnología basada en el hierro. Por último, se introdujeron el ganado vacuno, caballar y bovino.

Al parecer, estas innovaciones estaban consolidadas entre los indígenas cuando el régimen borbónico adelantaba sus esfuerzos de reforma colonial. De esta manera, tenemos evidencias documentales de que la producción de panela era un importante renglón de explotación económica para los *"arhuaco"* de Marocaso, así como que otros cambios importantes se habían operado entre ellos. Según un informe de 1794 de su cura doctrinero:

> [Los indios de Marocaso] tienen sus labranzas y habitaciones inmediatas al mismo pueblo donde pueden cómodamente asistir a la doctrina como a la misa. Tienen tierras para ellos y para los del Rosario, buenas así de labor como de crías de ganados, y en efecto no es muy corto el número que al presente tienen. Han fundado varios ingenios con trapiches con que logran dulces muy superiores no solo para proveerse ellos, sino también a mucha parte de esta jurisdicción [Valledupar] así como a la de Riohacha y lo mismo con sus maíces, plátanos y otros víveres que casi puede decirse que es uno de los pueblos más proveídos del partido y en tal manera logran ventajas con sus haberes que han comprado y tenido varios esclavos, mulas, caballos, y otras cosas que jamás llegarán a adquirir los del Rosario (AGN, Caciques e Indios: Indios de los pueblos de Marocaso y El Rosario. Informe del cura sobre los desacatos de que lo habían hecho víctima. Anexos sobre dichos indios. Vol. 47, fols., 213v-215v, año de 1794).

Exageradas o no estas informaciones, en especial en lo que se refieren a "esclavos" entre los indígenas, el hecho claro es que el anterior no es el único

testimonio sobre las transformaciones en la sociedad indígena de finales del período colonial. Hay otros documentos que ‘nos cuentan de la presencia permanente de comerciantes españoles entre los nativos, del interés de los *aruaco* por conseguir hachas, machetes, pailas y otros utensilios de metal, de sus crías de ganado, mulas y caballos, y hasta de que muchos de ellos eran “también codiciosos a juntar dinero”. Los datos censales, inclusive, registran que algunos pocos españoles que convivían con mujeres *aruaco* en los pueblos de la Sierra, estaban obligados a pagar dos pesos como tributo anual (los tributarios indígenas debían pagar por entonces cuatro pesos anuales) (Cf. Uribe, 1989)[8].

## 4. EL siglo XIX

Las guerras de independencia libradas por los criollos en los inicios del siglo XIX, al igual que la invasión francesa de la península, pusieron fin al proyecto reformista borbónico. Sin duda, el período que siguió al establecimiento de la republica debió significar una distensión en la frontera de colonización serrana. En todo caso, esta vez no tuvo que pasar mucho tiempo antes que nuevos hermanitos menores regresaran con renovados bríos a las vastedades del macizo. Como que ya desde mediados del siglo, la Sierra Nevada fue el destino de varios intentos fallidos de establecer colonias agrícolas con inmigrantes europeos. Algunos de estos ensayos de colonización contaron con el beneplácito del gobierno nacional, que los apoyó con el otorgamiento de concesiones de tierras a quienes quisieran asentarse allí con propósitos de contribuir a la “civilización” de los indígenas y al “progreso” de la joven nación. En 1871, inclusive, se organizó en Santa Marta una *Sociedad de Inmigración y Fomento* con estos fines, y hacia 1884 funcionaba en Francia una *Société anonyme de colonisation de la Sierra Nevada* que trató de involucrar en sus planes de fomento al famoso anarquista y geógrafo francés Eliseo Reclus –quien hacia 1856, había fracasado de forma estruendosa en sus planes de fundar una especie de comuna anarquista en el poblado *Kággaba* de San Antonio, sobre el río Garavito de la cara norte serrana.

También en 1871, en pleno régimen federalista de los Estados Unidos de Colombia, la cámara legislativa del estado del Magdalena aprobó una ley estatal mediante la cual se cedía el control político de la Sierra Nevada y la Sierra del Perijá al gobierno central. Estos vastos territorios, luego denominados como los Territorios Nacionales de la Nevada y Motilones, conformaron un sistema independiente de gobierno para ser controlado desde Bogotá por veinte años. El estado del Magdalena abandonó el dominio sobre estas regiones y sus habitantes indígenas por dos razones principales.

Primero, porque a pesar de los esfuerzos locales para colonizar el macizo y "civilizar" a los indígenas, estas metas no se lograron. EL Magdalena era un estado abandonado y poco próspero y había sido muy afectado por las guerras civiles. Segundo, los legisladores de Santa Marta estaban convencidos que el gobierno central, con mejores recursos, tenía mejor posición para atraer a colonizadores extranjeros a sus montañas.

Mientras que la Sierra Nevada sólo ofreció el fracaso a las utopías europeas y a los sueños de los liberales radicales locales, tal no fue el caso con los empeños tesoneros de los misioneros al volver a estas tierras para conseguir que por fin los díscolos nativos retornasen al rebaño de la Iglesia. Quien abrió el camino de regreso, en 1876, fue el presbítero nacido en San Juan del Cesar, Rafael Celedón, un misionero convencido que el estudio de las lenguas de los indígenas abriría el camino de su conversión definitiva. Tras el Padre Celedón llegaron a Riohacha, en 1888, un grupo de misioneros capuchinos provenientes de un convento de Valencia (España). De esta forma se abrió un nuevo capítulo de la intervención de los capuchinos en los asuntos de los indígenas del norte de Colombia. El territorio que les fue asignado por el Obispo de Santa Marta, José Romero, comprendía la península de la Guajira y la totalidad de la Sierra Nevada y del Perijá –los mismos partidos indígenas en los que sus precursores capuchinos se desempeñaron durante el siglo XVIII. Con el tiempo, los "rivales de San Luís Beltrán", como los llamara un observador que aludía al famoso misionero de los *Tayrona* del siglo XVI, empezaron a organizar lo que llamaron "orfanatos" para los niños y las niñas *guajiro* y *arhuaco,* y a bautizar los nuevos conversos. En la Sierra Nevada, los frailes escogieron los pueblos indígenas coloniales de La Sierrita (Rosario) y de Atánquez como localidades para establecer los primeros puestos de la misión. En San Sebastián de Rábago, ahora *Nabusímake,* la misión capuchina se estableció después de 1916. Y por último, un emprendedor sacerdote capuchino fundó a comienzos de la década de 1970 un último puesto misionero en el colonial San Antonio de *Cototama* –el mismo pueblo donde Reclus fracaso en sus utopías anarquistas. Hoy, después de una centuria de este nuevo proyecto misional, no quedan ya capuchinos en sus rondas por las fragosidades serranas[9].

Otros que tuvieron un éxito más definitivo en sus intentos de conquistar las montañas serranas fueron los campesinos criollos. En efecto, después de la Guerra de los Mil Días (1899-1903), la Sierra Nevada se convirtió en un poderoso foco de atracción de una colonización espontánea de campesinos expulsados de otras partes del país tanto del interior coma de la región caribeña. Con los años, los *Kogui, Ika, Wiwa* y *Kankuamo* se han visto cercados por todos los lados por los "hermanitos menores", esos campesinos mestizos de cultura nacional que han ocupado sus tierras, en especial aquellas de las alturas intermedias con un acceso un tanto más fácil desde los centros urbanos que rodean el macizo.

## 5. La primera mitad del siglo XX

La parte más fascinante de "Contactos y cambios culturales" es, quizá, aquella en la que el profesor Reichel-Dolmatoff recuenta con enjundia las transformaciones que sobrevinieron los indígenas durante las décadas inmediatas a su encuentro personal con la Sierra Nevada. Entonces el profesor despliega sus aptitudes como narrador para referirnos las gestas de varios carismáticos sacerdotes nativos *Kággaba,* en lo que denomina como un movimiento renacentista indígena. La empresa principal de tales *Mámas –Máma* Huí Barros, *Máma* Julián Nolavita y *Máma* Javier *Auigui,* entre otros– fue la fundación de nuevas poblaciones para tratar de "evitar el contacto con elementos foráneos [esto es, con los hermanitos menores]" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 142).

Tales poblaciones, conocidas coma San Andrés y *Mamarongo* en la vertiente occidental del macizo, y San José en la vertiente suroriental, dieron lugar con el paso de los años a la creación de otros pueblos cuando la situación de fricción inter-étnica se agravó una vez más. Se trata de *Uluéiji,* organizada en el río Don Diego de la cara norte, después de que San Andrés fue abandonada por los indígenas para que una migración de campesinos cafeteros fundara el actual San Pedro de la Sierra a partir de la década de 1950. A su turno, San José fue trasladada un poco más arriba para reconstruirla con el nombre de *Marúamake,* población *Kággaba* que todavía existe en las márgenes del río Curaba –un afluente del Guatapurí.

No tiene sentido repetir aquí lo ya consignado por Reichel-Dolmatoff (1977: 142-174). Me interesa, por el contrario, subrayar ciertos elementos de la interpretación que brinda Reichel-Dolmatoff de los cambios en la continuidad de la cultura indígena debidos a la paulatina y prolongada invasión no indígena de la Sierra Nevada. Por lo demás, si se observa el resultado de esta invasión sobre un mapa contemporáneo del macizo, salta a la vista un fenómeno en extremo claro: los actuales resguardos de los indígenas –el de los *Kogui* y *Wiwa* de la cara norte con una extensión de 364.390 hectáreas, y el de los *lka* en las caras sur y sur occidental con una extensión de 195.900 hectáreas– están rodeados a manera de un cinturón por un denso asentamiento campesino en las regiones de Mingueo, Dibulla, Tomarrazón, Caracolí, Atánquez, Pueblo Bello, Villa Germania, Copey, Santa Clara, Río Piedras, La Ye, Palmor, San Pedro, Minca, La Tagua y toda la franja aledaña a la hoy llamada carretera troncal del Caribe. Tales regiones corresponden a las áreas de colonización campesina que comenzaron a consolidarse desde comienzos del presente siglo.

En efecto, el profesor dispone de una categoría fundamental para explicar los resultados de la introducción de "elementos foráneos" en la vida nativa. Me refiero al viejo concepto de la "aculturación", prevalente en su tiempo, que postula que una disposición espacial de contacto intercultural genera por fuerza transformaciones

diferenciales entre las culturas de las "tribus" involucradas –mudanzas en las que la peor parte le toca a la cultura más tradicional o, como se solía decir, más "primitiva". La aculturación es diferencial por cuanto no aflige por igual a todos los órdenes del conjunto cultural perjudicado. En general se piensa que las innovaciones que se desencadenan afectan primero la cultura material, para proseguir luego su accionar en las esferas de la producción, la organización social y política, y llegar por último a la dimensión más resistente a cualquier transformación, la esfera de lo "religioso" o lo "ideológico". No obstante, dada una continuidad en el accionar de la aculturación muy extendida en el tiempo, se producen cambios tales que el conjunto del perfil cultural del grupo receptor surge como algo bien diferente con relación al momento inicial del contacto –llegándose inclusive a una situación en la que la "cultura" afectada pierde por completo su especificidad. Por este camino, los indígenas resultan ser actores más o menos pasivos en el escenario de una especie de conspiración en la cual carecen de todo control, y en la cual sus mismas posibilidades de sobrevivencia como Otros se ven muy comprometidos. Asimismo, su cultura, vista como un todo homogéneo e integrado, es tan frágil que necesita, de alguna manera, ser "protegida" o "aislada" de toda influencia perturbadora de origen exógeno.

Así las cosas, Reichel-Dolmatoff opina que una mirada retrospectiva que abarque los cuatro siglos de contacto en la Sierra Nevada muestra "una marcada desproporción de la aculturación en los diferentes aspectos culturales" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 175). Mientras que en el campo de la cultura material, la tecnología y la economía, la aculturación operó con todo su vigor en la sociedad indígena, "en el campo de la religión los contactos parecen haber afectado muy poco la estructura de las ideas básicas, tocando apenas ciertos aspectos del ceremonial" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 177). De esta manera, los indígenas, ante todo los *Kággaba,* conservaron más o menos intacta una religión basada en un culto a la fertilidad de sus antepasados *tayronas* –y para este autor ésta ha sido la clave de su sobrevivencia, a pesar de que su cultura haya regresado a un "nivel inferior".

Es por esto que en el sistema ortodoxo de interpretación de Reichel-Dolmatoff de la antropología serrana, el papel de los sacerdotes nativos, de sus acciones y de sus proposiciones que afectan el conjunto de la vida de los indígenas, nunca deja de reiterarse. La consecuencia principal de esta forma de ver las cosas es que la representación de los indígenas que Reichel-Dolmatoff nos ofreció, siempre estuvo mediada por el prisma religioso, por el pensar, el decir y el actuar de los *Mámas* –perspectiva que sin lugar a dudas es en extremo fascinante. Por cuanto el sesgo de la representación sagrada de los *Mámas* tuvo una injerencia fundamental en la imagen etnográfica del antropólogo, la interpretación ortodoxa se nos presenta de forma corriente como demasiado idealizada, demasiado armónica, más consenso que conflicto y antagonismo –en suma, más deseo que actualidad. Por fuera queda

una consideración sistemática de nada menos que el poder, sobre todo los efectos del poder que detentan *los Mámas* sobre los medios de producción y reproducción simbólica en la vida de los indígenas del común. Se trata de esos mismos indígenas que los *Kággaba* denominan en español como "vasallos" *(guai* en *koguian)* –un término un tanto anticuado con claros ecos semánticos de dependencia, sumisión y fidelidad, dentro de un arreglo social que dista de ser igualitario, como que la palabra se deriva del celta *vassus,* sirviente [10].

Queda por fuera de esta visión ortodoxa, asimismo, una evaluación seria de las secuelas que toda esa larga historia de los "elementos foráneos" insertados en el macizo, ha tenido y tiene en la sociedad indígena. Y esto resulta un tanto paradójico, porque si bien es cierto que Reichel-Dolmatoff siempre estuvo muy atento a los hechos de los hermanitos menores en las montañas, su papel en la vida indígena siempre fue representado como algo exógeno, perturbador, aislado, extraño, y con consecuencias muy secundarias en aquella esfera de la sociedad indígena que era su principal interés –los aspectos filosóficos y religiosos de la vida aborigen. En el *corpus* etnográfico serrano de Reichel-Dolmatoff, el hermanito menor está y no está: es más un estorbo fastidioso, que una verdadera presencia. El hermanito menor es, en definitiva, un invasor y no alguien que de alguna manera, y por las razones que sean, llegó para quedarse en la Sierra Nevada. Por ello, Reichel-Dolmatoff siempre depuró su tratamiento etnográfico de los pueblos indígenas serranos, en especial de los *Kogui,* de todo lo que perturbaba la correcta estructuración y funcionamiento de una sociedad en la que aparecen en realidad muchas trazas de discontinuidad con el pasado *tayrona.* En efecto, su visión es la de una sociedad tribal perfectamente autocontenida y casi pura; una *tribu,* como la de los *Kogui,* que representa un verdadero testimonio de sobrevivencia sin mayores "contaminaciones externas" de los tiempos precolombinos.

Por lo demás, en lo que hace referencia a la noción de tribu, varios autores (v.gr. Bischof, 1982) han señalado las limitaciones del modelo tribal en el caso de la Sierra Nevada. En otra publicación (Uribe, 1993b: 74) he sugerido que mas allá de la diferenciación étnica y lingüística serrana, desde un punto de vista sociopolítico lo que allí existe es una gran sociedad indígena, la sociedad de la "gente", la "verdadera gente", los hermanos mayores de la humanidad. Sin embargo, para ciertos propósitos, esta unidad se fragmenta, y los mismos indígenas apelan a otros principios de organización social y política donde el localismo y las rivalidades intestinas entre pueblos, sectores, jurisdicciones, *Mámas* y vasallos, son el pan de cada día. Se genera entonces una dinámica de conflictos y antagonismos internos que se vuelven el cotorreo cotidiano de sacerdotes, mayores y "líderes", todos en lucha por el poder sagrado y profano, por el prestigio y las dádivas del estado nacional de los hermanitos menores y sus representantes locales o regionales.

## 6. Hacia una re-conceptualización de la historia del hermanito menor

Los analistas contemporáneos que se ocupan de la colonización campesina de la Sierra Nevada concurren en la apreciación de que el macizo es el escenario de un conflicto social que con los años tiende a agravarse, hasta quizás llegar hoy a un punto de no retorno (Cf. Molaño, 1988; Molaño *et.al.* 1988). La opinión generalizada de estos expertos es que tales conflictos tienen como base una situación de deterioro acelerado de los ecosistemas serranos, y la lucha por el control del territorio que mantienen sus habitantes indígenas con los hermanitos menores "civilizados", aquellos colombianos del campo que cualquiera que fuera su motivo llegaron para quedarse de manera definitiva en la Sierra.

Entre estos colombianos hay gentes de las más variadas procedencias y con los más diversos intereses. Unos son campesinos pobres que desplazados del interior del país o de otras regiones de la Costa Atlántica, establecieron una precaria economía de subsistencia en la Sierra Nevada. Otros son campesinos medios que lograron afincar en las laderas la economía del café y de otros productos agrícolas comerciales. Más hacia el piedemonte se encuentran los grandes propietarios de tierras dedicadas a la ganadería y a la economía de plantación. Entre todos éstos, unos se ocupan de los cultivos lícitos, como por ejemplo, el cultivo del café, la caña de azúcar, los bananos y la palma africana, y otros ponen sus desvelos en el cultivo o en la comercialización de productos ilícitos como la marihuana y los derivados industriales de la coca, esto es, la cocaína y el "basuco" (y ahora también se habla de la amapola). Asimismo, hay colombianos que llegan con el poder que les confieren las leyes de la República y hay otros que buscan constituirse en"la ley" con el poder de sus armas. Por último, también remontan los caminos de la Sierra las procesiones de funcionarios del Gobierno nacional y de misioneros de varias denominaciones religiosas, funcionarios de organizaciones no gubernamentales nacionales y extranjeras, así coma diversos comerciantes ambulantes acompañados de una o dos mulas en las que han colgado todos sus abalorios. No faltan, desde luego, los antropólogos, los indigenistas y los ambientalistas empeñados en rescatar una nueva "ciudad perdida" de los *Tayrona,* o en "ayudar" a los nativos o a los recién llegados habitantes del macizo, o en "conservar" los bosques y las aguas de la Nevada.

Desde otro punto de vista, la situación actual de la Sierra representa el eslabón final de la expansión de la economía-mundo por todos los rincones de Colombia. Se trata, en este sentido, del término de larga duración en el cual la frontera serrana ha sido definitivamente "conquistada". El macizo, en efecto, ya es parte integral de la

sociedad global y de todos los dramas que en ella se desenvuelven –sobre todo con particular virulencia en Colombia por su posición central en el tráfico internacional de sustancias prohibidas.

Empezar a explicar este conflicto social significa que nos ocupemos de manera seria de esos otros “serranos”, que siempre quedan por fuera o al margen de las etnografías antropológicas sobre los hermanos mayores. Y ello implica que tratemos de entender los porqués estas gentes se enfrentan, cuales son los intereses y las ideas que los oponen en ese drama, cuál es la situación de poder de unos con relación a los otros, y quiénes llevan las de ganar y quiénes llevan las de perder. Aunque también es preciso que busquemos precisar los peligros que acechan a los ríos, a los bosques, a los páramos serranos, es decir a toda la naturaleza, de eso no me ocuparé aquí en detalle[11].

Lo primero que es necesario puntualizar es que el acceso a las montañas de la Sierra desde “el plan”, esto es, desde sus tierras bajas adyacentes, ha seguido rutas diversas que con el tiempo se convirtieron algo así como en los ejes de penetración de los hermanitos menores. Hasta comienzos del siglo XX, por ejemplo, a lo profundo de la Sierra no se llegaba desde Santa Marta. Esta ciudad, y su vecina y rival Ciénaga, solo fueron por entonces la puerta de entrada a la zona montañosa aledaña de la esquina noroccidental del macizo, en especial a la zona de Bonda y la llamada serranía de San Lorenzo, donde Minca es quizá el sitio más importante. En cambio, el eje formado por Riohacha, Dibulla y Pueblo Viejo-San Antonio, ya en la Sierra, fue hasta mediados de la presente centuria el camino privilegiado para acceder a toda la cara norte, y sobre todo a los *Kággaba.*

Por la cara oriental, el viejo camino real transitado desde la Colonia que comunicaba a Riohacha, vía Tomarrazón, San Juan del Cesar y Las Juntas, con Valledupar, era el único acceso a los territorios de Marocaso y La Sierrita –el antiguo Rosario colonial–, así como a toda la jurisdicción de Atánquez de los indígenas *Kankuamo.* Este camino, que fue reemplazado por una carretera irregular apenas en la década de 1950, fue desde por lo menos el siglo XVIII una de las rutas principales del contrabando de importación-exportación que vínculo a la Nueva Granada con la península de la Guajira y de ahí por goletas y otras embarcaciones hasta Aruba, Curaçao y Jamaica. Con el advenimiento de la república, y hasta hoy en día, el contrabando lejos de abatirse continuó su auge y su presencia a lo largo de todo este ramal.

Ya en territorio de los *Ika,* en la vertiente suroriental, el hoy *Nabusímake* (antes San Sebastián de Rábago), se comunicaba con Valledupar por un camino real construido a mediados del siglo XVIII. Solo desde finales del siglo XIX se abrió un acceso transitable desde Valledupar hasta Pueblo Bello, para de ahí proseguir por camino de herradura hasta *Nabusímake,* gracias al interés que despertaron en unas

pocas familias notables de terratenientes "vallenatas" las tierras más o menos planas y saludables de Pueblo Bello. Estas familias no lograron ser desplazadas de su control del territorio y de los indígenas por otras dos oleadas posteriores de colonización, una de alemanes y la segunda de barranquilleros. Antes bien, en alianza con el centro misional capuchino establecido en *Nabusímake,* los notables de Valledupar lograron afianzar su dominio; dominio que se vio todavía más fortalecido con la construcción de la carretera que reemplazó el camino de herradura a *Nabusímake* –construcción iniciada asimismo en la década de 1950.

Como se colige de la síntesis anterior, toda la cara occidental de la Sierra fue de muy difícil acceso hasta hace relativamente pocos años. Su apertura coincide con el auge de la zona bananera y la iniciación de la construcción del ferrocarril de Santa Marta a comienzos del presente siglo. Fue así como, primero de manera muy paulatina, se empezaron a tender los rieles que vincularon a Santa Marta con Fundación y surgieron o se fortalecieron entonces una serie de poblaciones intermedias en la vía donde residían los obreros y empleados de la United Fruit Company. Fue desde esos pueblos como Buenos Aires, Aracataca, Tucurinca, Sevilla y el mismo Fundación, que se comenzó a gestar una colonización inicialmente lenta de campesinos desplazados de la zona bananera y de colonos, que marchó hacia las vertientes occidentales de la Nevada. Ciénaga fue de lejos el principal punto de abastecimiento y de comercialización de toda esa región, y su posición se volvió aún mas privilegiada con la iniciación de la construcción de la carretera Santa Marta-Valledupar –cuyos tramos finales con especificaciones más modernas solo fueron acabados en la década de 1970.

El círculo de carreteras que rodea la Sierra, se cerró con la construcción de la carretera troncal del Caribe a través de las laderas bajas y la franja costanera de su vertiente norte. Tal carretera, que se comenzó a construir de manera simultánea desde Santa Marta y desde Riohacha en los años cincuenta, avanzo al principio de forma muy lenta. Sin embargo, esto no fue óbice para que desde los tramos que se levantaban paulatinamente se iniciara una tormentosa colonización de campesinos ante todo del interior hacia las montañas indígenas –colonos que bien pronto fueron seguidos por poderosos latifundistas de Riohacha, Santa Marta, Bogotá y Medellín. Cuando a comienzos de los setenta se logro vencer una formación de roca muy dura que a manera de barrera se proyectaba desde la montaña hasta el mar –el muy famoso Paso de los Muchachitos, cerca de la población de Palomino–, y se unieron por fin los dos sectores de la troncal, ya nada podía detener a los hermanitos menores de entrar en tropel a las tierras de los hermanos mayores. El tropel fue más ensordecedor, como veremos, en la medida en que los logros de los ingenieros coincidieron con los logros de los *hippies* gringos que popularizaron por todo el macizo el cultivo de la *Cannabis* –marihuana serrana que no solo llegó a la juventud norteamericana que luchaba en las ciudades de ese país sino también a los arrozales de Vietnam.

Esta comprensión, aunque somera, de las dificultades para acceder desde el plan hasta el seno de la Sierra, nos deja en posición de evaluar nuestro siguiente tema. Tal tema está conformado por el hecho notorio de que tanto el sitio de origen como el ritmo de la penetración de los campesinos colonos han sido bien diferentes. A la Sierra Nevada no sólo han migrado campesinos "cachacos" del interior del país, que por cierto constituyen el núcleo principal de población en ciertas zonas de colonización –como por ejemplo la zona de San Pedro de la Sierra. También han migrado pescadores del litoral, como los pescadores de Dibulla y Camarones que empezaron a colonizar la región de Pueblo Viejo, sobre el río Garavito en la vertiente norte, ya desde finales del siglo pasado. O campesinos provenientes de otras regiones de la llanura costeña en donde prima la gran propiedad latifundista. Inclusive hay grupos de terratenientes ganaderos –por ejemplo los de San Juan del Cesar, que ocuparon desde la década de los años treinta los playones del medio río Ranchería para el levante de sus ganados, o de un poderoso grupo familiar de Valledupar que ha argüido derechos territoriales que se remontan a la Colonia sobre las Sabanas de Crespo, en el medio río Guatapurí. De otro lado, fenómenos como las misiones capuchinas de La Sierrita y San Sebastián, la época de la llamada Violencia (entre 1947-1964, para señalar un período quizá irrelevante), y la misma construcción de la carretera troncal, por ejemplo, han catalizado y acelerado la formación del cinturón de colonización campesina.

Esta colonización campesina ha sido por lo general espontánea, y aquí se exceptúan los casos de la Cincinnati Coffee Company, una explotación agroindustrial cafetera que se organizó en la zona de Minca desde la década de los años diez, o de la Colonia de *Chimila,* en el río Ariguanicito, una colonización campesina planeada por el Gobierno Nacional en la década de los años cuarenta. Y es que los colonos de la Sierra forman parte de esas grandes oleadas de campesinos que, al decir de la historiadora Catherine LeGrand, se lanzaron desde el siglo XIX por toda la geografía colombiana a "abrir" tierras baldías y ampliar la frontera agrícola nacional, sólo para ser luego víctimas de los intermediarios, los tenderos prestamistas, los empresarios de tierras y los terratenientes, o en la zona bananera, de la United Fruit (LeGrand, 1988).

Al igual que en otras partes del país, la colonización campesina de la Sierra se ha basado en la unidad doméstica –esto es, una pareja de campesinos, sus hijos solteros y, a veces, los hijos casados con sus familias– en el proceso de transformación de las tierras ocupadas, y en los trabajos de la tala y la quema de los bosques, la siembra y la cosecha de los cultivos. Como es lo usual, primero se tumban campos para cultivos de pancoger, entre los cuales el maíz, la yuca, la malanga, el fríjol y el plátano son los productos principales, para proceder luego a sembrar cultivos comerciales y preparar potreros para unas pocas cabezas de ganado. Al igual que en otras partes, el café ha sido hasta hace poco el principal cultivo comercial en la Sierra Nevada entre las

cotas de los *500* y los *1200* msnm., cultivo en torno al cual los campesinos colonos buscan superar el principal escollo de la economía campesina: la acumulación de capital. La producción cafetera demanda que el colono y sus familias también tengan que dedicar tiempo a la apertura de vías de penetración y carreteables. Por estas trochas y caminos de herradura sacan, a lomo de mula o de jeep, la única cosecha cafetera anual de la Sierra, a la vez que se aprovisionan de aquellos bienes que no están en capacidad de producir en los mercados de los pueblos más próximos de las partes bajas.

Los campesinos colonos serranos tienen otros dos recursos, además del café, en su intento por generar una acumulación de capital que permita a su economía trascender los estrechos marcos domésticos en los cuales se mueve. Me refiero aquí a la *guaquería* y a la explotación de los indígenas. Con respecto a la primera, prácticamente no hay un campesino colono que no tenga el sueño de encontrarse una buena "guaca" mientras trabaja su parcela, de manera especial si ésta se encuentra ubicada dentro de la llamada zona arqueológica *tayrona.* Inclusive es muy frecuente que en sus tiempos libres, o aun restando tiempo del trabajo agrícola, los colonos se dediquen a esta actividad de una manera más sistemática, al igual que a la cacería (de los pocos animales que quedan), que tiene asimismo la ventaja de permitirle a los campesinos llevar carne a sus mesas.

De otro lado, la explotación de los indígenas serranos por parte de los campesinos colonos ha revestido varias formas típicas, presentes por lo menos desde comienzos del presente siglo. Porque no se trata solo de que los colonos han ocupado tierras que, desde *nuestro* punto de vista, son baldías, pero que en realidad hacen parte de las zonas económicas de los pueblos y resguardos indígenas. Asimismo, los colonos –y en esto sólo imitan en menor escala a los hacendados y terratenientes– han intentado la expropiación económica de los indígenas como una forma de compensar los bajos niveles de acumulación de su propia actividad económica. Con esto compensan, además, la expropiación económica a la que ellos mismos se enfrentan por la acción de intermediarios, tenderos, prestamistas, transportadores y demás agentes del capital comercial que actúan en los mercados regionales aledaños a las zonas de colonización –por ejemplo, de Santa Marta, Ciénaga, Fundación, Valledupar, Atánquez, San Juan del Cesar, Riohacha y Mingueo. En efecto, a través de un sistema de intercambio desigual con los colonos, los indígenas ven cómo su ganado vacuno, caballar y ovino va a parar a manos de los primeros, lo mismo que sus cosechas de café y de caña de azúcar. Esto es, cuando el indígena no se ve "amarrado" económicamente a un campesino vecino para el cual trabajó, y quien le "adelantó" su salario en especie dándole, por ejemplo, herramientas de metal, cotón e hilaza para tejer vestidos, linternas, radios y chucherías, alimentos enlatados, ollas y calderos de metal y, por supuesto, ron adulterado o chirrinchi.

En adición a estas formas de expropiación, todavía hoy es común en algunas regiones la práctica de "multar" a los indígenas cuando contravienen el código de policía, una práctica inaugurada por los corregidores del Territorio Nacional de la Nevada después de 1871. Esta multa, que se paga en especie (generalmente ganado) al inspector de policía no-indígena del lugar, o a cualquier otra autoridad representante del Estado nacional, no va a parar al tesoro público.

Como elemento explicativo detrás de estas formas de expropiación económica indígena no sólo está el carácter precario de la economía campesina en una región de colonización como la Sierra Nevada. En realidad, el papel que cumplen los campesinos colonos, al igual que los tenderos y mayoristas, es el de mediadores entre los indígenas y la economía regional en la cual participan los indígenas desde el siglo XVIII. Estos necesitan, en efecto, materias primas, herramientas de metal y otros bienes industriales que no están en capacidad de producir y que resultan vitales para su propia reproducción económica. Ante esta realidad, y en un contexto donde las leyes del mercado de los economistas ortodoxos no operan, la única posibilidad que tienen los indígenas es la de transferir sus excedentes, la producción de sus cosechas comerciales y aun su propia fuerza de trabajo a quienes están en capacidad de suministrarles los bienes que ellos ahora necesitan, pese a los términos del intercambio, que los condenan a un permanente endeudamiento con el aprovisionador.

Aunque el valor de los productos que los colonos compran y venden a los indígenas se fija en dinero, el intercambio generalmente asume la forma de trueque, de forma tal que el indígena entrega al colono abastecedor una cantidad de cabezas de ganado, o café y panela, principalmente, cuyo valor se considere equivalente a la suma que deberá pagar por las herramientas, el cotón, la hilaza y demás bienes que demanda. Tal intercambio resulta expropiativo para el indígena porque el colono y el tendero "venden" caro y "compran" barato: así ellos buscan aumentar sus ganancias por encima de sus costos en los mercados regionales y de transporte de los bienes objeto del intercambio. El suministro o "venta" de chirrinchi, de otro lado, resulta en algunas regiones un medio favorito de los colonos, y de algunos mercaderes ambulantes, para despojar a los indígenas de sus excedentes (intercambio que, dicho sea de paso, contiene la ironía de que los colonos utilizan la panela que antes le han "comprado" a los indígenas para destilar este ron adulterado en sus alambiques ilegales). Toda esta expropiación se apuntala en realidades extra-económicas que tienen que ver con la discriminación cultural y con una atmósfera de "terror" cultural que no han dejado de operar en detrimento de los hermanos mayores. Por lo demás, conscientes de estas realidades económicas, los indígenas serranos, por ejemplo los *Kággaba* agrupados en su organización supra-local *Gonawindúa Tayrona,* se han ocupado en los últimos años de organizar cooperativas agrícolas para comercializar

de una manera más ventajosa sus productos, así como para aprovisionarse en términos más favorables de los bienes industriales que demandan.

Los misioneros capuchinos de La Sierrita, San Sebastián y después de San Antonio-Pueblo Viejo, comprendieron muy bien las sutilezas económicas y sociales que operan detrás de las relaciones entre los indígenas y los campesinos asentados en sus áreas de influencia. Como una constante, después de implantarse en estas regiones los capuchinos comenzaron a desplazar a los campesinos, y a los comerciantes itinerantes, de su posición como aprovisionadores de los indígenas. Para lograr este fin, los misioneros declararon inválidas las deudas que ya habían contraído los indígenas, prohibieron las multas, o por lo menos trataron de hacerlo, y buscaron eliminar el uso del chirrinchi coma el medio de intercambio preferido, algo que no lograron. El paso siguiente fue suministrarles ellos mismos a los indígenas los bienes requeridos y en recibir como pago cosechas, ganados y fuerza de trabajo nativa. Tal suministro fue muy expedito en su tarea de evangelización, en la medida que no solo ataba a los indígenas a la misión en términos de reproducción económica. Asimismo, con él se creó todo un sistema de premios, favoritismos y clientelismo entre los indígenas que aceptaran la nueva mediación económica y la acción evangelizadora.

A pesar de las fuerzas sociales de todo orden que han militado en su contra, y no obstante sus propias debilidades internas, la verdad es que el asentamiento campesino lejos de desaparecer se ha consolidado. Como prueba de ello basta observar que los que fueron sus grandes competidores en términos de la extracción de los excedentes de los indígenas –los misioneros capuchinos– han tenido que dejar sus dos orfanatos en la Sierrita y en San Sebastián. También los Padres dejaron su misión de San Antonio-Pueblo Viejo y más recientemente, las Hermanas de la Madre Laura que siguieron con el manejo de la cooperativa o "tienda comunal" del sitio, la entregaron a los indígenas.

Explicar esta gran resistencia del campesinado en su afán de aferrarse a toda costa a un territorio cuya "civilización" –para usar esta noción estereotipada–le ha costado un inmenso sacrificio, implica invocar todo un rango de hechos. Entre éstos, se destacan los siguientes: en primer lugar, dada la estructura de tenencia de tierras en las regiones de origen de los migrantes campesinos, siempre habrá campesinos sin tierra dispuestos a reemplazar a aquellos colonos que fracasan en la odisea de generar una acumulación de capital. En segundo lugar, la colonización campesina es altamente flexible y recursiva, aun en medio de condiciones en extremo adversas, ilustradas, ante todo, por la carencia de títulos de propiedad que garanticen a los campesinos el dominio y la propiedad sobre sus tierras.

Tal flexibilidad y adaptabilidad se demuestra, precisamente, por el auge de la producción de marihuana en la Sierra Nevada. Aprovechando la posición estratégica del macizo serrano dentro del comercio de importación-exportación por el norte

de Colombia, en adición a la ampliación de la demanda internacional por este producto y a su familiaridad con actividades ilegales como el contrabando, los colonos no dudaron en plantar *Cannabis* con la esperanza de mejorar su condición de vida. Por toda respuesta recibieron del gobierno una lluvia de defoliantes, primero el infame *paraquat* y luego el no menos nocivo *glifosato,* rociados sin discriminación sobre todos los cultivos desde los helicópteros oficiales, al punto que los agentes de la ley se beneficiaban de las consabidas coimas administradas con generosidad por los grandes traficantes. De paso, durante la década de 1970, que corresponde en líneas generales con el período de la marihuana en la Sierra Nevada, la guaquería y la expropiación de los indígenas por parte de los colonos disminuyeron de forma ostensible.

Hay, sin embargo, otro argumento en favor de la consolidación de la sociedad campesina en el macizo serrano. A diferencia de aquella concepción de los colonos que ve en ellos una sociedad atomizada y fragmentada, los campesinos han sido muy exitosos en crear una noción de *comunidad* en las zonas de colonización. Para lograrlo, los campesinos parten de un conjunto de intereses comunes que trascienden las diferencias culturales marcadas por las muchas regiones de origen de los migrantes. En el núcleo de estos intereses se encuentran dos factores principales: primero, casi todos ellos carecen de títulos de propiedad sobre la tierra, y segundo, todos dependen de la fuerza de trabajo familiar para subsistir y producir excedentes en medio de una carencia absoluta de capital de trabajo. Además, siempre está el terrateniente vecino presto a expandir sus propiedades mediante la compra de las "mejoras" de los colonos, o de las fincas de los campesinos medios cuya economía cafetera siempre está amenazada por periódicos ciclos de baja.

De otra parte, el espacio de creación política de la comunidad es la junta de acción comunal, que de forma invariable se organiza por los campesinos de una vereda en la cual su asentamiento comienza a consolidarse. A pesar de que el andamiaje jurídico de las Juntas de Acción Comunal pertenece al conjunto de la legislación nacional, el Estado, representado en el macizo por sus agentes institucionales, se ha colocado en buena medida de espaldas al proceso de negociación política que implica la formación de una junta de acción comunal entre los campesinos. Otros actores, por el contrario, han estado muy atentos a la consolidación de la sociedad campesina en la Sierra Nevada. Me refiero aquí a los individuos involucrados en el tráfico ilegal de marihuana y cocaína y en los movimientos guerrilleros.

La reciente historia tumultuosa del narcotráfico en la Sierra Nevada es muy compleja para pretender sintetizarla aquí. Basta decir que las tres regiones principales donde se cultivó la marihuana –la zona de la Troncal del Caribe delimitada por los valles de los ríos Piedras, Guachaca, Buritaca, Don Diego, Palomino y Ancho; el curso medio de los ríos Tapias, Ranchería y Barcino, en la parte nororiental del

macizo, y la región de los ríos Toribio, Córdoba, Frío y Sevilla, en la cara occidental– mostraron dinámicas un tanto diferentes. Mientras que en la parte occidental fueron colonos provenientes del interior quienes se dedicaron a la producción de la yerba, en la parte nororiental fueron campesinos mestizos de la

Guajira (los muy famosos, pero mal llamados, "guajiros") los encargados de su producción, con el concurso de los grandes propietarios de tierras más bajas que miran hacia los departamentos de la Guajira y el Cesar. En la zona del río Ancho y en parte de la Troncal, varios clanes familiares (entre ellos Los muy famosos de los Cárdenas y los Valdeblanquez, originarios de la vieja colonización dibullera de Pueblo Viejo), controlaron el tráfico. En otras partes de la vertiente norte, eran los "paisas" quienes tenían el control del mercado. En todos estos casos, pertenecen ya a la leyenda las historias de derroche, de parranda, y en general de consumo desbocado (o consumo conspicuo, como dirían los especialistas) que produjo el auge de la "marimba" en las zonas de colonización campesina, y en aquellas ciudades que, como Santa Marta, resultaron beneficiadas por el *boom.* Como también pertenecen a la leyenda las historias de violencia y terror desencadenadas cuando se presentaron las luchas entre los capos y sus respectivos "combos" armados, por el control del comercio y de sus ganancias fabulosas. Porque, como vino la prosperidad de la marimba, ésta se fue casi sin dejar huellas. Sólo muy pocos se sirvieron del auge para acumular capital productivo que pudiese ser reinvertido en la economía campesina cuando las "vacas gordas" se acabaron, aunque, vale añadir, la famosa marimba serrana parece ahora resurgir otra vez de las cenizas de su anterior fracaso.

En la región de los cursos medio y bajo de los ríos Guachaca, Buritaca y Don Diego los tiempos de la marimba dejaron más profundas huellas. Allí se consolidó un grupo de antiguos marimberos, algunos de los cuales lograron acaparar grandes extensiones de tierras dejadas vacías por los colonos que pudieron sobrevivir a las matanzas. Ya en la década de 1980, el surgimiento del nuevo tráfico de cocaína, y de su derivado, el basuco –producido en "cocinas" ubicadas en puntos discretos de la Sierra Nevada– favoreció, entre otros factores, esta consolidación. Al igual que en otras regiones del país, el uso de la violencia física y las armas para eliminar todo destello de oposición o de incumplimiento de los códigos de legalidad por ellos implantados, completaron el monopolio del poder detentado por los narcotraficantes en esta región de la Sierra Nevada. Parte de este monopolio tuvo que ver con el control efectivo de las juntas de acción comunal de la región.

El comienzo del movimiento guerrillero en la Sierra Nevada, por su parte, marcha paralelo a la agudización del problema campesino en la década de 1980. Cabe observar que de la existencia de grupos guerrilleros en la Sierra Nevada se especulaba en Valledupar, y otras zonas del piedemonte, desde mediados de los años setenta, rumores que entonces carecían de fundamento. No obstante, cuando vino

el derrumbe de la marihuana y sus secuelas de destrucción y violencia en las zonas campesinas de colonización, el terreno quedó convenientemente abonado para que un factor de poder bien organizado como la guerrilla apareciera en la región, y capitalizara del caos y del vacío de poder. Además, los agentes locales del Estado colombiano poco hicieron para rescatar por entonces, primera mitad de la década de 1980, la economía campesina serrana. Así las cosas, desde la segunda mitad de esa década se conformaron de manera paulatina los frentes guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, y del Ejército de Liberación Nacional, ELN, que hoy operan en el macizo serrano. Antes de su legalización, el Ejército Popular de Liberación, EPL, tenía también un frente (que la reinserción de este grupo no eliminó del todo puesto que una disidencia del EPL sigue en la región). Tales frentes tienen sus áreas de influencia en las vertientes occidental, suroriental y nororiental de la Sierra Nevada, es decir, a lo largo de todo el cinturón del asentamiento campesino que rodea los dos resguardos indígenas. Por lo demás, el movimiento insurgente estuvo bien atento a apoyar en la organización de las "marchas campesinas" de protesta que se desarrollaron en varias partes del piedemonte a finales de los años ochenta –marchas que entraron en el conjunto de causas que hicieron que el gobierno de turno declarara a la Sierra Nevada como una "área especial" del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR), parte integral de la "política de paz" de aquel entonces.

No obstante, por fuera del control guerrillero ha quedado la parte campesina de la vertiente norte del macizo, entre Santa Marta y Palomino, que corresponde con el área de influencia de los narcotraficantes y sus grupos armados. En esta última región, se ha iniciado recientemente la construcción de centros vacacionales y del cultivo del banano, actividades que ejercen una poderosa fuerza de atracción entre los campesinos quienes venden sus parcelas para dedicarse a trabajar en estas dos nuevas actividades económicas. Los paramilitares de la zona son los encargados, por supuesto, de brindar la "seguridad" que estas actividades empresariales demandan.

Esta peligrosa combinación de frentes guerrilleros bien establecidos en las áreas de colonización campesina de la Nevada, más las fuerzas de irregulares armados al servicio del comercio de psicotrópicos ilegales, y de empresarios y hacendados legales, adquiere su dimensión real si consideramos el valor geopolítico y estratégico del macizo. Ante todo, se trata de un sistema montañoso aislado completamente de los Andes, en el que la difícil topografía no impide el desplazamiento a pie entre sus tres vertientes y sus respectivas áreas planas de influencia. Esta característica hace que un grupo de rebeldes bien disciplinados pueda atacar con facilidad varias regiones vitales para la economía nacional, y retirarse después rápidamente a su refugio montañoso, donde la acción de las Fuerzas Armadas y de los servicios de seguridad del Estado se dificulta no sólo por la topografía sino también por su desconocimiento geográfico y cultural del macizo. Situación que se agrava más si se considera que

la miríada de recovecos de la Sierra Nevada, constituyen sitios de reclusión ideales para todos aquellos que son víctimas de los secuestros y retenciones ilegales por parte de la guerrilla en todas las partes planas. Por lo demás, áreas como la zona de explotación carbonífera del Cerrejón, la zona bananera, la Troncal del Caribe y su franja costanera anexa, la rica región agroindustrial y ganadera de los piedemontes suroriental y suroccidental del macizo, quedan fácilmente a merced de los rebeldes sin que ellos incurran en muchos riesgos potenciales. A esto hay que añadir, además, la relativa proximidad de la Sierra Nevada a la frontera con Venezuela, a la que se puede llegar desde la Nevada tanto por la Guajira como por la vecina Sierra de Perijá, este último territorio controlado, a su vez, por grupos de las FARC y del ELN que constantemente desestabilizan una importante frontera internacional y la explotación de los principalísimos yacimientos petroleros del Arauca.

Por otra parte, y referidos de nuevo de forma específica a la Sierra Nevada, al lograr el movimiento insurreccional su sólida inserción en esta región del país, consigue lo que no había conseguido en ninguna otra parte, excepto, quizás, en la región de Urabá: el acceso al mar y a las rutas de comercio internacional legales e ilegales, fundamentales para su aprovisionamiento de armas y pertrechos. Este último hecho nos sirve para entender que el enfrentamiento que se dio hacia 1987 entre la guerrilla y los empresarios ilegales por el control de los valles de los ríos Guachaca y Buritaca, obedeció a importantes consideraciones estratégicas. En efecto, los segundos estaban firmemente establecidos en estos valles desde el auge de la *Cannabis.* Por allí salía buena parte de toda la producción de este producto hacia el extranjero y por allí entraba buena parte del contrabando con el que los narcotraficantes "lavaban" sus dineros. Nada ni nadie cuestionaba el monopolio de los narcotraficantes y sus irregulares bien armados, hasta que llegaron las FARC Y se inició un conflicto armado por el control de este territorio, confrontación que, en últimas, perdió la guerrilla, por lo que ésta tuvo que retirarse hacia la vertiente occidental. Libres por el momento de sus enemigos recientes, los barones de los cultivos ilegales continuaron acumulando más y más tierra en los valles de estos ríos, a la vez que siguieron controlando el movimiento de personas y bienes desde las montañas hacia el plano, y viceversa, y el nuevo negocio de la cocaína y el basuco. Todo ello va sin mencionar que en sus posesiones se establecieron "escuelas de pistoleros" destinados a eliminar, mediante los conocidos procedimientos de la "guerra sucia", todo asomo de oposición a su dictatorial monopolio de poder en toda la región.

La aun más reciente desbandada parcial de los empresarios ilegales creó un vacío en el Guachaca y en el Buritaca, aprovechado por algunos indígenas *kogui* y *arzario* provenientes de la región de *Avingüe* para ocupar estas tierras limítrofes con su resguardo. Este desarrollo se vio favorecido por la intención del gobierno nacional

de “devolverle” a los indígenas el famoso sitio arqueológico de Ciudad Perdida, ahora más conocido como *Teyuna,* denominación que al evocar a los míticos *Tayrona* enfatiza los derechos de los indígenas a esta región ubicada dentro del Resguardo *Kogui-Wiwa.* No obstante, y más allá de estas evocaciones al pasado, lo que en realidad está en juego aquí es la necesidad que tienen los indígenas serranos de buenas áreas de bosques hasta ahora no intervenidos en un grado importante por el elemento humano, para poder expandir y ensanchar su sistema productivo.

La expansión indígena en los valles medios de los ríos Buritaca y Guachaca, tiene otros ojos que la miran bien atentos. Y es que en la actualidad grupos armados paramilitares cuya base territorial es la parte baja y media de los valles de estos ríos, compiten con los indígenas por la vigilancia sobre la Ciudad Perdida a la vez que de nuevo grupos de colonos remontan por allí las montañas, en un intento por restablecer sus fundos. En efecto, estos grupos controlan el acceso por tierra de los turistas al sitio arqueológico, de tal manera que los *tours* que se organizan, favorecidos como son principalmente por los turistas extranjeros, deben pagarles por su “protección” mientras se desplazan por las sendas que comunican el plan con el alto río Buritaca. Esta región ha pues adquirido hace poco un enorme interés, gracias a que los grandes complejos turísticos que se están construyendo entre Santa Marta y el río Palomino han hecho resurgir el espejismo de un vasto desarrollo turístico con características internacionales.

Frente al pandemónium que es en la actualidad la Sierra Nevada, los indígenas no se han quedado inertes. Porque es que en los últimos años se ha experimentado el desarrollo de formas más sofisticadas de organización indígena para servir como interlocutoras ante el estado nacional de los hermanitos menores, sus representantes regionales y locales, el movimiento campesino, y aun, los diversos grupos armados que imponen el terror por las montañas y valles de sus territorios. Ahora bien, esto de organizarse para encarar al hermanito menor no es algo que en realidad sea muy reciente entre los indígenas –como que en 1944 los indígenas organizaron por primera vez una “Liga de Indígenas de la Sierra Nevada”, con el apoyo de la Federación de Trabajadores del Magdalena (Cf. Friede, 1973: 65-66; Molaño, 1988). Desde entonces, lento pero seguro, los hermanos mayores han adquirido más y más experiencia organizativa. Hasta el punto de que en la actualidad existen por lo menos cuatro entes que dicen representar a los indígenas: la Confederación Indígena *Tayrona,* asentada en *Nabusímake,* y cuyos seguidores son ante todo los diversos sectores territoriales de los *Ika;* la Organización *Gonawindúa Tayrona,* fundada en 1987, y cuya base de poder está conformada por los *Ika, Wiwa,* y principalmente, los *Kággaba* que viven en el Resguardo *Kogui-Wiwa* de la cara norte de la Sierra; la Organización *Wiwa Yunguaiun Bunkuánarrua Tayrona,* representante de los Wiwa de la región de *Avingüe;* finalmente, el Movimiento Renacer Kankuamo de los atanqueros que

quieren volver a sus raíces indígenas. Entre ellas existen matices y diferencias, y porqué no, contradicciones. En todo caso, nos falta trecho en entender realmente sus relaciones mutuas, sus principios estructurantes, y todavía más significativo, la forma como agencian sus poderes –sobre todo frente a las posibilidades que a los indígenas ha abierto la nueva Constitución Política de Colombia de 1991.

Otra importante medida de la actividad de los hermanos mayores ha sido un proceso de creación de lo que se podría denominar "pueblos-frontera" indígenas, para tratar de contener el avance campesino en el territorio de sus resguardos. Los indígenas de la cara norte, encabezados por líderes carismáticos como el *Kággaba-wiwa* Ramón Gil, han llevado la batuta en este proceso. De esta forma, ahora aparecen en el mapa serrano poblados como *Nubiyaka,* organizado en los años setenta, San Pedro de la Sierra, también en esos años, y los más recientes *Yinkuámero* y *Bunkuanguega.* Por lo demás, en el contexto de todos estos cambios, comienza a insinuarse una especie de relevo generacional en posiciones de liderazgo indígena –como que ahora no sólo son los sacerdotes nativos y su acompañamiento de hombres mayores, los únicos actores que parecen manejar los hilos de la trama de la política frente a los hermanitos menores. Es así como un grupo de jóvenes indígenas de manera creciente se ocupa de estas funciones de representación de los intereses y aspiraciones nativas. Además, todos estos jóvenes cuentan con un buen conocimiento del español (la lengua de la política pan-indígena), del país de los hermanitos menores, y de contera, muchos de ellos se están entrenando en profesiones tales como el derecho y la antropología.

¿Cuál es el futuro de la Sierra Nevada y de los serranos? Incierto, como lo es el futuro de toda Colombia. Todo depende en buena medida de otro capítulo de la guerra, que ya comienza a plantearse en la Nevada: soldados y guerrilleros, policías y grupos armados para-institucionales, todos construyen afanosos sus trincheras para quedar con el mejor control de territorios estratégicos. Si tal hecho ominoso tiene lugar, otra vez, de seguro, los muertos los van a poner los que están desarmados, ya que una bala que se aproxima a un cuerpo humano no se detiene para preguntar si usted es indígena, campesino, colono, o "doctor"; si usted es de los que se dicen "buenos" o de los que se dicen "malos".

## Referencias


BISCHOF, Henning

1971 Die Spanisch-Indianische Auseinandersetzung in der Nördlichen Sierra Nevada de Santa Marta (1501-1600). Bonn: Bonner Amerikanistiche Studien, No. 1.

1982-83 Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta. En : *Revista Colombiana de Antropología,* 24: 77-123.

BLOCH, Maurice

1977 The Past and the Present in the Present, *Man* (N.S.), 12 (2): 278-292.

BRAUDEL, Fernand

1980 On *History.* Chicago, The University of Chicago Press.

BUSHNELL, David

1996 *Colombia.* Una nación a pesar de sí misma. De los Tiempos precolombinos hasta nuestros días. Bogotá, Editorial Planeta.

DE LA *ROSA,* Nicolas

1945 [1740?]*Floresta de la santa iglesia catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta.* Barranquilla, Empresa litográfica, SA 4a. ed.

DE MIER, José María

1987 *Poblamientos de la provincia de Santa Marta, siglo XVIII.* Bogotá, Colegio Maximo de las Academias, tres volúmenes.

FISHER, John

1988 The Viceroyal Ties of New Granada and Peru in the Late Colonial Period. En: *Memorias del 45° Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, julio de* 1985). Historia Bogotá, Ediciones Uniandes, p. 15-19.

FRIEDE, Juan

1973 *La explotación indígena en Colombia.* Bogotá, Publicaciones Punta de Lanza, 2a. ed.

1978 La conquista del territorio y el poblamiemo. En: *Manual de Historia de Colombia.* Bogotá, Colcultura, 1: 119-224.

GRAHN, Lance R.

1985 *Contraband, Commerce and Society in New Granada,* 1713-1763. Ph.D. dissertation, Duke University. .

1988 An Irresolvable Dilemma: Smuggling in New Granada. En: *Memorias del 45° Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, julio de* 1985). Historia. Bogotá, Ediciones Uniandes, p.21-44.

HOPENHAYN, Martín

1995 Postmodernism and Neoliberalism in Latin America. En: John Beverly, José Oviedo y Michael Aronna (eds.). *The Postmodern Debate* in *Latin America.* Durham and London, Duke University Press, p. 93-109.

ISAACS, Jorge

1951 l1884] *Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena.* Biblioteca Popular Colombiana. Bogotá, Editorial Iqueima.

JULIAN, Antonio (Padre)

1951 [1787] *La Perla de la América.* Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

KAJMAÑOVITZ, Salomón

1985 *Economía y Nación.* Una breve historia de Colombia. Bogotá, Siglo XXI, Editores de Colombia.

KUETHE, Allan J.

1978 *Military Reform and Society in New Granada, 1773-1808.* Gainesville, The University Presses of Florida.

1988 The Early Reforms of Charles III in New Granada. En: *Memorias del 45° Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, julio de* 1985). Historia. Bogotá, Editores Uniandes, p.69-80.

LANGEBAEK, Cari H.

1992 *Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de las sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela.* Bogotá, Ediciones Uniandes y Editorial de la Universidad de Antioquía.

1996 Patterns of Human Mobility and Elite Finances in 16th. Century Northem Colombia and Venezuela. En: Carl H. Langebaek y Felipe Cárdenas-Arroyo (compiladores). *Caciques, intercambio y poder: Interacción regional en el área intermedia de las Américas.* Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, p. 115-174.

LeGRAND, Catherine

1988 *Colonización y protesta campesina en Colombia. (1850-1950).* Bogotá, Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.

LUNA, Lola G.

1993 *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena.* Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

MARCUS, George y Michael M.J. Fischer

1986 *Anthropologyas Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

MASON, Gregory

1938 *The Culture of the Tayronas.* Ph.D. dissertation, University of Southern California.

1940 *South of yesterday.* Nueva York, Henry Holt and Co.

MASON, J. Alden

1931-39 *Archaeology of Santa Marta, Colombia, The Tayrona Culture.* Chicago, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XX.

MINTZ, Sydney W.

1985 *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History.* Nueva York, Viking.

MOLAÑO, Alfredo

1988 Contribución a una historia oral de la colonización de la Sierra Nevada de Santa Marta. Recuento analítico. Fundación ProSierra Nevada de Santa Marta. *Diagnostico de la Sierra Nevada de Santa Marta, área social.* Manuscrito inédito.

MOLAÑO, Alfredo, *et.al.*

1988 Aproximación a una historia oral de la colonización de la Sierra Nevada de Santa Marta. Descripción testimonial. Fundación ProSierra Nevada de Santa Marta. En: *Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta, área social,* manuscrito inédito.

MURRA, John V.

1972 El control de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En: Íñigo Ortiz de Zúñiga. *Visita de la provincia de los Guanuco en* 1562. Huanuco, Universidad Hermilio Valdizan, p. 427-476.

NARVAEZ DE LA TORRE, Antonio

1965 [1778]Provincia de Santa Marta y Río Hacha del Virreinato de Santa Fe. En: Sergio Elías Ortiz (recopilación e introducción). *Escritos de dos economistas coloniales. Don Antonio de Narváez y la Torre y don José Ignacio de Pombo.*

Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, *Archivo* de la Economía Nacional.

PREUSS, Konrad T.

1993 l1926l *Visita a los indígena Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta.* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, dos volúmenes.

REICHEL-DOIMATOFF, Gerardo

1951 *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta.* Bogotá, Imprenta del Banco de la República.

1953 Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: *Revista Colombiana de Antropología,* 1(1): 15-122.

1954a A Preliminary Study of Space and Time Perspective in Northern Colombia, *American Antiquity,* 19 (4): 352-366.

1954b Investigaciones arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Partes la. y 2a. *Revista Colombiana de Antropología,* 2: 147-206.

1965 *Colombia.* Londres, Thames & Hudson.

1977 Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. *Estudios antropológicos.* Biblioteca Básica Colombiana, N° 29, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

1978 Colombia indígena: período prehispánico. En: *Manual de Historia de Colombia.* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1: 33-115.

1982 Cultural Change and Environmental Awareness: A Case Study *of* the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. En: *Mountain Research and Development,* 2 (3): 289-298.

1986 *Arqueología de Colombia. Un texto introduct01io.* Bogotá, Fundación Il Expedición Botánica.

1991 *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas etnográficas* 1946-1966. Bogotá, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

REICHEL-DOl.MATOFF, Gerardo y Alicia

1959 La Mesa. Un complejo arqueológico de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: *Revista Colombiana de Antropología,* 8: 159-215.

RESTREPO

1975 [1928] *Historia de la provincia de Santa Marta.* 2a. ed. Bogotá, Colcultura.

ROMERO, Francisco (Fray)

1955 [1693] *Llanto sagrado de la América meridional.* 2a. ed. Bogotá, A. B. C.

SANTOS GRANERO, Fernando

1986 Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America, *Man* (N.S.), 21: 657-679.

TOVAR, Hermes

s.f. *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI.* Tomo II. Región del Caribe. Bogotá, Colcultura e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

URIBE, Carlos Alberto

1989 *We, the Elder Brotbers. Continuity and Change among tube Kággaba of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.* Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh (Hay traducción española: *Nosotros los hermanos mayores. Continuidad y cambio entre los Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta.* Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, manuscrito inédito, 1990).

1993a Sierra Nevada de Santa Marta y tierras bajas adyacentes. En: Geografía *Humana de Colombia,* tomo II**,** Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, p. 8-203.

1993b La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional. En: Correa, François (ed.). *Encrucijadas de Colombia Amerindia.* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, p. 71-97

WALLERSTEIN, Immanuel

1974 *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* Nueva York y Londres, the Academic Press.

WOLF, Eric

1982 *Europe and the People Without History.* Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Presso

## Notas

[1] La publicación original de *Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta* apareció en el primer número de la *Revista Colombiana de Antropología* correspondiente al año de 1953. (La *Revista* es el órgano oficial del Instituto Colombiano de Antropología, que reemplazó en 1952 el hasta entonces Instituto Etnológico Nacional, y como tal fue la sucesora de la *Revista del Instituto Etnológico* y del *Boletín de Arqueología).* Una reimpresión del mismo artículo apareció en el volumen No. 29 de la Biblioteca Básica Colombiana, *Estudios Antropológicos* (Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff), publicado por el Instituto Colombiano de Cultura en 1977. Para la redacción del presente ensayo se han consultado ambas versiones, que por lo demás son idénticas. En lo sucesivo, las citas textuales tomadas de *Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta* se harán con base en la reimpresión de 1977.

[2] A todo lo largo de su producción intelectual sobre la Sierra Nevada, Reichel-Dolmatoff siempre escribió *kogi* para denominar a los indígenas de esta "tribu", y no, como es hoy más usual, *kogui* (a veces *cogui).* Reichel-Dolmatoff no utilizó tampoco los términos *Kággaba, kagaba, koggaba* o *cagaba,* que también aparecen la literatura etnográfica sobre estos indígenas posterior a la segunda mitad del siglo XIX. A este respecto escribió lo siguiente: "EL nombre preferible es *kogi* ya que es el equivalente fonético de su autodenominación; en cambio, al escribirlo *cogui* -como se acostumbra en algunos medios colombianos –levaría a una pronunciación incorrecta por parte de personas que no sean hispanoparlantes. Según dicen los *kogi,* su nombre se deriva de una antigua palabra con la cual se designaba al jaguar" (Reichel-Dolmatoff, 1991: 9).

Aunque el presente autor prefiere el término *Kággaba,* una palabra que en su idioma significa "gente", "la gente", en este ensayo por estar ya tan entronizado en nuestro medio el término *kogui* (o sea, la castellanización de *kogi),* lo utilizaré como el gentilicio de estos indígenas -aunque de cuando en cuando utilice también el de *Kággaba.*

[3] Henning Bishof, en el resumen español de su tesis doctoral sobre la historia colonial del siglo XVI en la gobernación de Santa Marta *(Die Spanisch-Indianische Auseinandersetzung in der Nordlichen Sierra Nevada de Santa Marta (1501-1600),* Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, No.1, 1971), define el área geográfica de la cultura *tayrona* durante el siglo XVI de forma más amplia: "En términos del siglo XVI, la cultura que hoy llamamos *tayrona* abarcó las provincias de *Betoma, Posigueica, Buritaca, Tayrona,* posiblemente la provincia de los *"arhuacos"* así como algunas zonas no incluidas en ellas: la región entre Betoma y Buritaca, y por otra parte la franja costanera desde el cabo San Juan de Guía hasta Ciénaga" (Bischof, 1982-83: 83). Esto equivale a afirmar, desde luego, que para Bischof la homogeneidad cultural *tayrona* es aún más extensa geográficamente que para Reichel-Dolmatoff.

[4] El mismo H. Bischof pone en duda la distinción que hace Reichel-Dolmatoff entre "indios de la tierra" e "indios de la Sierra". Según este autor, "el análisis de las fuentes es desfavorable a esta proposición, que las supuestas diferencias culturales [entre los

indígenas del litoral y los indígenas serranos] se desvanecen al realizarse una evaluación crítica y comparativa de los datos" (Bischof, 1982-83: 83).

5 Desde una perspectiva diferente, la historiadora Lola G. Luna mantiene esta misma opinión (Luna, 1993: 26)

6 Cari H. Langebaek encontró en el Archivo de Indias de Sevilla una copia de toda la documentación pertinente a las actuaciones del Padre Romero (AGI, Santa Fe, 59, 11, 19 (2)). Estos documentos se conforman en todo a la información que incluyó el Padre Romero en su publicación. Agradezco a Cari H. Langebaek su gentileza al facilitarme la consulta de este material hasta ahora inédito.

7 De las fuentes anteriores, el profesor Reichel-Dolmatoff utilizó a De la Rosa y a Julián, que por la época de la redacción original de sus obras etnohistóricas sobre la provincia de Santa Marta (comienzos de la década de 1950) estaban ya disponibles. Asimismo, el profesor fue el primero en revisar los fondos pertinentes a Santa Marta en la Sala de la Colonia del entonces Archivo Histórico Nacional. No obstante la importancia de su trabajo, de la documentación archivística existente en Colombia sobre la Sierra Nevada apenas se ha rozado su superficie. En este orden de ideas, hace falta mucho trabajo en el Archivo General de la Nación, para no mencionar el hecho de que los archivos históricos de Santa Marta (el de la alcaldía, el de la gobernación y el diocesano) apenas sí han sido visitados por unos pocos historiadores no samarios.

8 El profesor Reichel-Dolmatoff ve todos estos hechos de manera diferente. Así anota en sus "Contactos y cambios culturales": "En resumen, al terminar el siglo XVIII la actividad de los misioneros había disminuido y los indios estaban aún lejos de haber cambiado sus costumbres, aunque toleraban a los misioneros en sus poblaciones". Y un poco más adelante: "Por cierto mientras se colonizó y evangelizó así la vertiente sur y oriental de la Sierra Nevada, la vertiente norte, es decir, el propio hábitat de los *Kogi,* no fue tocado por los españoles. Los dos siglos que habían pasado desde las grandes batallas en las provincias de *Tayrona* y *Betoma,* habían hecho desaparecer los caminos enlosados de los indios y una espesa selva cubría ya esta zona antaño tan poblada y fértil. Fue así como esta tribu de los *Kogi* estuvo menos expuesta a contactos que los *Ika, Sánka* y *Kankuamo,* quienes vivían en regiones más accesibles, de tierras menos inclinadas y no tan selváticas" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 127-128 y 129).

9 La interpretación de todos estos eventos que nos presenta el profesor Reichel-Dolmatoff es un tanto diferente: "Debemos resumir ahora los datos del siglo XIX e indicar ciertos cambios que sufrió la cultura indígena. Son tres los agentes de aculturación en la Sierra Nevada: 1) Las misiones que edificaron las capillas, enseñaron la doctrina y que organizaron las escuelas; 2) Los colonos criollos que se establecieron en las regiones de San Sebastián, Atánquez, El Rosario, Marocaso y San Antonio; y 3) Los refugiados políticos que como prófugos o luego como colonizadores vivieron cerca o entre los indios. Pero mientras que en el siglo XVIII la obra misional avanzaba y se extendía rápidamente, el siglo XIX encuentra la Sierra Nevada prácticamente abandonada de misioneros. Sólo esporádicamente se menciona un misionero en El Rosario o tal cual

otra población y sólo en los cortos años, cuando el padre Rafael Celedón recorrió la Sierra Nevada, hubo un florecimiento momentáneo. La colonización criolla en cambio fue un factor más persistente aunque también de un avance muy lento y esporádico. En la vertiente occidental no se observa casi ninguna penetración colonizadora como tampoco en la zona del norte, entre Santa Marta y el río San Miguel. Sólo cinco regiones muy pequeñas se colonizaron o reforzaron la colonización ya establecida ahí: San Sebastián, Atánquez, El Rosario, Marocaso y San Antonio; pero sólo a fines del siglo, de 1880 en adelante aproximadamente. No obstante el paso lento, disperso y desorganizado de estas penetraciones misionales o colonizadoras, los indígenas se fueron aculturando rápidamente.

"(...) Todo este proceso se desarrolló de un modo pacífico y sin resistencia alguna por parte de los indios. Por el contrario, ellos mismos recibieron amistosamente a misioneros y colonos, se mostraron ansiosos de servirlos y complacerlos y colaboraron eficazmente con ellos en la labor de las tierras y en la construcción de casas y caminos" (Reichel-Dolmatoff, 1977: 137-138).

10 En su artículo *Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America,* Fernando Santos Granero escribe: "[En América del Sur] el poder político estaba tradicionalmente basado en el reclamo de poseer el conocimiento ritual necesario para garantizar la existencia y la reproducción tanto de la humanidad como del ambiente natural. Este conocimiento ritual, para el cual he utilizado el término «medios de reproducción místicos», puede asumir diferentes formas y puede manifestarse en diferentes actividades, pero en todos los casos se asume que es el monopolio bien sea de shamanes, sacerdotes o de jefes guerreros, y es una parte esencial de los procesos productivos y reproductivos. Por estas razones podemos concluir que en las sociedades amazónicas el poder político no sólo está inmerso en relaciones económicas sino también es económico por naturaleza. El poder político y el ritual de producción son dos caras de la misma moneda. En adición, el ejercicio del poder político en las tierras bajas de América del Sur es visto como algo que abarca el más alto de todos los propósitos morales: el dar la vida. Las implicaciones sociales y políticas de esto son fundamentales. Primero, ello significa que el poder del líder amazónico está limitado por el precepto ético de que su poder es legítimo, si y sólo si se percibe que el líder da más, y cosas más esenciales (la vida misma), que aquello que recibe. Segundo, demanda que el ejercicio de su actividad política, por lo menos en frente de sus propios seguidores, debe ser consistente con las virtudes que se les conceden a aquellos que dan vida: amor, generosidad y auto-control, así como fortaleza, sabiduría y determinación. Una falla en el cumplimiento de este precepto ético o en su comportamiento esperado (que hacen del líder uno con las deidades) resulta en la pérdida del poder y de la autoridad moral. El poder político en el Amazonas está basado en el principio de la generosidad sin límites y su continuidad en la moralidad de quienes lo detentan" (Santos Granero, 1986: 678).

Aunque Santos Granero escribe lo anterior con base en su experiencia etnográfica entre los *Amuesha* del Perú central, sus palabras bien pueden servirnos para caracterizar a los

sacerdotes nativos de la Sierra Nevada. Como se desprende de mi texto, he sustituido sus "medios de reproducción místicos" por "medios de reproducción simbólica".

11 Lo que sigue a continuación es un desarrollo de un escrito anterior (Uribe, 1993b: 75-80). En tal desarrollo me he basado, igualmente, en los materiales producidos en el contexto del Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta realizado entre 1987 y 1988 bajo los auspicios de la Fundación ProSierra Nevada de Santa Marta. He utilizado, en especial, los materiales que para el Diagnóstico realizó Alfredo Molaño y su equipo de investigación (v.gr. Molaño, 1988, Molaño *et.al.* 1988). Molaño es uno de los analistas mas versados en las migraciones y los conflictos campesinos en la Sierra.

# Economía tradicional *kogui* en proceso de cambio: reporte de las cuencas del San Miguel y el Garavito

Carlos César Perafán

## Prefacio

Este trabajo nació de una reunión de coordinación interinstitucional con la Organización *Gonawindúa Tayrona,* que asocia a los indígenas del resguardo *Kogui-Arzario-Arhuaco* del lado norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, llevada a cabo en el mes de marzo de 1993.

En las discusiones que allí se generaron quedo en claro la contradicción existente entre las iniciativas de las instituciones estatales y de las ONGs, en el campo de los proyectos productivos, y la voluntad de los líderes indígenas. Estos presentaron reservas a proyectos como el de reforestación, mejoramiento bovino, cría de iguanas, modernización de las técnicas agrícolas y mejoramiento de semillas, y en especial al concepto institucional de la protección del medio ambiente de la Sierra.

Ricerca e Cooperazione, la ONG italiana que tiene a su cargo la ejecución técnica del Proyecto *Gonawindúa,* en coordinación con la organización indígena y la Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena, propuso como consecuencia de esta discusión la realización de un estudio de economía tradicional en una de las cuencas del resguardo, con el propósito de buscar claridad en las prácticas culturales de la producción, la distribución y el consumo, de medir la influencia de la economía de mercado y de, sobre esta base, cimentar propuestas para futuras colaboraciones en este campo.

Para este efecto se escogió el área correspondiente a las cuencas de los ríos San Miguel y Garavito, por ser el lugar de mayor concentración de población *Kogui*[1], pueblo este tenido como el más tradicional de las cuatro comunidades indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, siendo los otros tres los pueblos *Ika (Arhuaco,* la población mayoritaria, asentados principalmente en las cuencas occidental y sur oriental), *Sánka (Viwa, Malayo* o *Arzario,* que habitan en la cuenca sur occidental y en pequeños grupos en la cuenca norte) y *Kankuamo* (en alto estado de aculturación, habitan en la cuenca sur-oriental).

Agradezco a Antonino Colajanni la dirección de esta investigación , a Luciano Marasca de Ricerca e Cooperazione la logística y sus buenos consejos, al personal de *Gonawindúa Tayrona* y de la Comisión de Asuntos Indígenas de Santa Marta su colaboración, a Francisco Báez y a Fabio Murillo sus informaciones agronómicas, a los *Mámas* Fiscal *Inquímacu,* Valencia Labata y Jacinto Zarabata el haberme abierto sus corazones, venciendo los temores de comunicarse con un no iniciado, a Graciela Pardo su aporte cartográfico, a Hildur Zea su apoyo en la sistematización de la información, a Wilder Guerra sus datos sobre salud, a las Hermanas Lauritas de Pueblo Viejo su abnegación y sus buenos cuidados y en especial a Arrigocés Zarabata, inmejorable traductor e informante y a Lucho Balaguera quien, siendo yo impedido físico, supo sortear las mulas para transportarme entre los páramos.

## 1. Introducción

El área del estudio se circunscribe a las cuencas de los ríos Garavito, San Miguel y Santa Clara, en la parte ocupada por los *Kogui,* que se inicia en las primeras estribaciones de esta última cuenca, a partir de los 300 msnm. en *Bongá (Bunkuanguega).* Está localizada políticamente en el municipio de Riohacha, Departamento de la Guajira y geográficamente en la cara septentrional de la pirámide que conforma la Sierra Nevada de Santa Marta, macizo independiente del sistema andino, en el extremo norte de Colombia.

Desde un punto de vista social y económico, las mencionadas cuencas funcionan como una sola, dentro de la conocida división de los territorios indígenas por cuencas. Esta división es relevante para la vida cotidiana de las comunidades que las habitan en cuanto las fuertes pendientes y elevadas alturas que separan unas cuencas de otras hacen difícil cualquier interrelación entre los habitantes de las cuencas vecinas, quienes para comunicarse normalmente bajan a la llanura aluvial costera para dar la vuelta.

La excepción a esta regla se sitúa en el área del estudio. Los ríos San Miguel y Garavito, formados cada uno de ellos por dos quebradas con nacimientos en sendas lagunas en los páramos, confluyen para formar el río Ancho, siendo la cuchilla que

los separa de escasa altura y fácil comunicación. El lugar de confluencia de los dos primeros dos abre un cañón en el batolito de difícil acceso, razón por la cual sus habitantes prefieren utilizar el camino que los conduce al río Santa Clara, de donde se comunican fácilmente con la llanura aluvial y a través de ella con la carretera asfaltada construida paralela a la costa entre Santa Marta y Riohacha.

El río Santa Clara es de trayecto corto, naciendo en las estribaciones secundarias de la Sierra. En él se localizan las poblaciones de *Bongá* y de San Pedro y sus habitantes están integrados a los del Garavito y San Miguel. El acceso a estas dos cuencas a través del río Santa Clara es de vieja data. Por allí pasaba el camino a Dibulla, única vía de acceso fácil al territorio *Kogui* en épocas de Preuss y aun de Reichel-Dolmatoff[2] y camino de importancia etnohistórica en las relaciones de la economía tradicional con el mercado. Hoy en día existe carreteable de Mingueo, reemplazo moderno de Dibulla en esta correlación, en la carretera pavimentada, a La Cuchilla, a una hora de camino de *Bongá.*

No es este sistema de cuencas el nicho de origen de la expansión *Kogui* a la Sierra. El honor le corresponde a la del vecino de Palomino *(Hukuméiyi)*[3]. La importancia del área del estudio estriba en su población. Allí se asientan alrededor de 2000 indígenas, estimándose 9700 *Kogui* en toda la Sierra. No todos los primeros son *Kogui,* existen cerca de 50 *Sanka (Arzario)* en *Luaka* (San Francisco), en el río Garavito.

## Marco teórico

El marco teórico utilizado en este trabajo es el del análisis de la economía indígena a través del modelo que estipula la coexistencia en ellas de dos círculos: el de una economía tradicional que es menester entrar a definir y el de la economía de mercado impuesta por las relaciones históricas de la comunidad con la sociedad nacional en la cual esta se inscribe.

Por economía tradicional se entienden las prácticas en los campos de la producción, la distribución y el consumo que se ajustan a la cosmogonía y a los patrones de comportamiento de una cultura en particular. Por regla general se caracterizan estas prácticas por estar inscritas en un sistema de normas sociales, mediatizadas por mecanismos de reciprocidad y redistribución, en donde el rol del productor y del consumidor está determinado por su status dentro de la trama social, el cual se reproduce a través de la ritualización. En este sentido se entiende la economía tradicional como un sistema; independiente de que en su dinámica incorpore productos, instrumentos o técnicas propias de otras culturas.

Por economía de mercado se entiende una dinámica productiva, distributiva y de consumo determinada por el acceso a los medios de producción, distribución y consumo en base a la posesión de un medio circulante que puede ser cambiado

por cualquiera de estos factores. Devenidos en mercancías, estos factores poseen un precio, regulado por la interrelación entre la oferta y la demanda para cada uno de ellos. Sin embargo, existen circunstancias que afectan las condiciones del mercado y distorsionan el proceso de formación de los precios. Estas circunstancias se relacionan con la igualdad y pluralidad de compradores y vendedores, la libertad de acción, la transparencia del producto y su publicidad. En la historia de las integraciones de las economías tradicionales al mercado se presentan distorsiones por razón de la desigualdad de las partes, de regulaciones restrictivas, de desconocimiento de las reglas del mercado y de falta de oportunidad de acceso a un mercado abierto. En el caso en estudio tendremos oportunidad de analizar algunas de estas distorsiones como los casos del endeude y de la especulación.

Es la forma y alcance de la correlación de estos dos círculos interés primordial de la investigación dentro de este marco teórico. Por mucho tiempo los investigadores en esta área asumieron casi a nivel de postulado el que existía una entropía en el choque entre estas formas económicas, según el cual las comunidades autosustentables y cerradas estaban irremediablemente condenadas a la desaparición de sus formas productivas tradicionales por virtud del proceso conocido como "descomposición capitalista". Apoyaban esta tesis irremediable por la creciente incorporación por parte de las comunidades de elementos exógenos.

Desconoce la anterior posición el carácter intercultural de estos procesos. Si bien es cierto que la descomposición de las comunidades es una realidad histórica en muchos casos, también lo es el que estos procesos no son el resultado de factores exclusivamente económicos. Ya que está implícito en la dinámica del mercado el espacio para el juego de las mercancías, independientemente de si ellas son producidas bajo un sistema de mercado o uno de relaciones de reciprocidad. De igual manera, es independiente del mercado mismo si los ingresos se asignan bajo las reglas mismas del mercado o bajo cánones preestablecidos por el grupo receptor de ese ingreso. En otras palabras, teóricamente, las economías tradicionales pueden ajustarse a los mercados, como lo demuestra la práctica creciente de los pueblos que asumen su identidad y su propósito de no descomponerse como comunidades al interior de las sociedades, común en la dinámica de los movimientos indígenas regionales en Colombia.

Para definir esta correlación es importante observar el alcance de los procesos de monetarización. Así como en las economías tradicionales los mecanismos de reciprocidad y de redistribución suplen la falta de moneda, en la de mercado ésta permea todos los aspectos de la vida económica, quedando el trabajo tasado en un precio, así como los medios de producción y el producto mismo. Por lo tanto el nivel de monetarización en los campos de la asignación del trabajo, de la tenencia de los medios de producción y de la obtención de los productos es el indicador

utilizado para definir los límites entre los círculos económicos, técnica que se utiliza en este trabajo.

Las diferencias entre ambos círculos no sólo se circunscriben a las prácticas, sino también al marco conceptual cultural a través del cual se analiza la problemática inherente. Desde la ecología hasta las perspectivas de desarrollo o protección. Al estudio de esta racionalización cultural de los factores económicos dedicaremos parte del trabajo.

**Metodología de la investigación**

Para la elaboración de este estudio se procedió a realizar una revisión bibliográfica, tanto temática como sobre el área escogida, en los meses de noviembre y diciembre de 1993. En Santa Marta se realizaron entrevistas con personas involucradas en el comercio con los indígenas de la cuenca. Se adelantó observación de campo en la zona en el mes de enero de 1994 en los diferentes pisos térmicos, sobre actividades de producción, distribución, consumo, transporte y rituales. En el mes de febrero en Bogotá y Riohacha se investigaron y complementaron los datos sobre población, censo cafetero y salud.

Por último, durante la estadía de campo se realizó un muestreo a través de entrevistas con 30 jefes de familias nucleares de la zona.

La eficacia del muestreo se garantizó obteniendo la información en diferentes pisos térmicos, sobre distintas poblaciones *(Bongá,* San Pedro, *Nubiyaka,* San Antonio, *Luaka,* Pueblito, *Seiyua, Seminaiyi* y *Makotama).* Se dejaron por fuera las poblaciones de Santa Rosa, en lo caliente, en el río San Miguel, y su comunidad de complementación vertical templada de *Chivilongui,* y *Guamaka,* río Garavito, en lo frío, por considerarlas representadas en el muestreo y debidamente registradas en las informaciones de campo y entre los distintos sectores de status de la sociedad *Kogui (Mámas,* comisarios y vasallos).

Se entrevistaron 7 *Mámas,* 4 en la cuenca del río San Miguel (1 en *Seiyua,* 1 en *Seminaiyi* y 2 en *Makotama),* 2 en la cuenca del río Garavito (1 en *Nubiyaka,* 1 en *Luaka)* y 1 en la cuenca del río Santa Clara (en *Bongá);* 4 comisarios, 1 en la cuenca del San Miguel (en *Seiyua),* 2 en la del Garavito (1 en *Luaka* y 1 en *Nubiyaka)* y 1 en la del Santa Clara (en *Bongá);* y 19 vasallos, 2 en la cuenca del San Miguel (1 en *Seiyua,* 1 en *Makotama),* 10 en la del Garavito (2 en *Nubiyaka,* 3 en Pueblo Viejo, 2 en San Antonio y 5 en *Luaka)* y 5 en la del Santa Clara (en *Bongá).*

Estos últimos entrevistados en *Bongá* pertenecían 4 a la cuenca del Garavito y 1 a la del San Miguel[4]. Entre los vasallos fueron entrevistados 5 con status o roles especiales: 2 líderes de la Organización *Gonawindúa Tayrona* (el Cabildo-Gobernador del resguardo *Kogui-Arzario-Arhuaco* en *Luaka* y un Líder de Cuenca

en *Nubiyaka),* 1 ex-comisario en *Luaka* y dos "cooperativos", trabajadores de las cooperativas de consumo de San Antonio-Pueblo Viejo y de *Bongá.*

No se pretende en este trabajo dar una visión ni exhaustiva ni concluyente sobre la economía *Kogui* ni sobre aquella de la Sierra que comprende un ámbito complejo de interrelaciones de diferentes poblaciones. El interés de este trabajo estriba en el hecho de haberse planeado para presentar el cubrimiento de una cuenca, en nuestro caso de un sistema de cuencas interrelacionadas, bajo el supuesto de que las relaciones económicas relevantes se enmarcan dentro de la territorialidad determinada por el condicionante geográfico, que implica a su vez una verticalidad en las relaciones económicas.

En este sentido, dadas las limitaciones presupuestales y de tiempo, se encontró justificable cubrir uno de estos nichos verticales, con el propósito de que los resultados de este muestreo y de las consideraciones aquí incluidas puedan servir de punto de comparación para estudios posteriores en otras cuencas.

Más importante para los efectos prácticos de los habitantes del resguardo, los resultados aquí obtenidos en el campo de la interrelación de los sistemas económicos tradicional y de mercado, son un punto de partida, al menos inicial, para la reflexión sobre acciones en el campo de los proyectos productivos y del desarrollo, tema éste el cual, si bien es cierto no parece ser prioridad de los *Kogui,* sí está a la orden del día en sus relaciones con las instituciones, ya que ellas tienden a insistir en estos aspectos, especialmente en este momento, cuando la Constitución Política colombiana de 1992 concedió derechos autonómicos a los indígenas, sobre cuya materialización y fiscalización es celoso el Estado.

## 2. El medio físico

El área de estudio está localizada en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. La Sierra ha sido descrita (Reichel-Dolmatoff, 1952: 122) como una pirámide de base triangular equilátera, con catetos de 150 kmts., cuya cúspide remata en el Pico Bolívar, de 5.775 mts. de altura msnm., a sólo 42 kmts. en línea recta desde el mar Caribe.

Las tres caras de este triángulo son: la norte o septentrional, la occidental y la suroriental. En razón a diferentes condiciones climáticas, cada una de estas vertientes posee particularidades ecológicas.

### Ecología

La base de la vertiente occidental está cubierta por vegetación xerofítica, la cual avanza hasta los confines del valle aluvial del río Manzanares, donde se encuentra

Santa Marta. Esta se interrumpe abruptamente al girar hacia la parte baja de la cara norte, en donde se precipitan, paralelos, los dos de esta vertiente a desembocar en el Caribe. Hacia la altura de Dibulla, donde se gira nuevamente para enfocar la cara suroriental, que es la de base más larga, retorna este ecosistema extendiéndose hacia el noreste en las sabanas áridas de la Guajira y hacia el sur, en las sabanas semiárida del Cesar.

La aridez de las tierras planas allende las caras occidental y suroccidental no es impedimento para la agricultura, por la multiplicidad de ríos que forman terrazas aluviales y el uso de sus aguas para el regadío de las sabanas. De hecho, las tierras entre Ciénaga y Fundación comprenden la llamada Zona Bananera, de explotación desde principios del siglo y de gran importancia en los procesos de colonización de la Sierra.

Las sabanas del Cesar se especializan en la producción de algodón y otros cultivos de ciclo anual y las tierras de Dibulla son de uso ganadero. La angosta franja paralela al Caribe en la cara Norte se usa igualmente para la agricultura, de guineo y cocoteras, y para la ganadería. Café se siembra en la entrada del valle de Río Frío. Estas franjas no son hábitat de los indígenas, estando sus habitantes relegados a la parte montañosa. De hecho, la población de colonos de estas franjas y de las entradas de los lechos aluviales, más abiertos en la cara suroccidental, triplica a la de los indígenas.

La ausencia de vegetación xerofítica en la base de la cara norte se debe a que esta vertiente es la que mayor humedad acumula, al atrapar sus riscos condensación de la evaporación del Caribe. Desde el mar, hasta los 600 msnm., se extendía un bosque tropical húmedo pre-montano, hoy en día intervenido en las planadas de agricultura de las empresas bananeras y en las de pastos de los colonos. El bosque está muy conservado a partir de las primeras estribaciones del macizo, entre los 8 y 14 kmts. de la costa, a partir de los 300 msnm.

Entre los 800 y los 2.400 se encuentra el nicho del bosque montano, cuya franja entre los 800 y los 1000 msnm. se conserva en la cuenca. A partir de allí, el bosque ha desaparecido hasta los 1.800 msnm. El camino entre Pueblo Viejo y *Makotama,* y entre este mismo sitio y Pueblito se caracteriza por presentar terrazas aluviales o coluvios cultivados, laderas de sabana, y remates en las cuchillas de bosque. A los 1.800 msnm., a la altura de *Makotama,* el bosque se cierra sobre el valle nuevamente, como sucedía a los 1000 msnm., 12 kmts. abajo.

De los 2.400 a los 3.000 msnm. Encontramos vegetación de bosque montano alto, en los sitios en los cuales la pendiente lo permite, pues esta área también está intruída por laderas de sabana, que crecen prácticamente sobre la roca viva.

Las sabanas se diferencian a los 2.400 msnm.: abajo son principalmente de pasto yaraguá, de origen exógeno, difundido por los vientos cálidos que ascienden

diariamente desde el mediodía por las cuencas. Arriba lo son de paja de montaña, de uso para los techos de las viviendas *Kogui.*

Entre los 3.000 y los 4.500 msnm. se encuentra la vegetación de páramo. A esta última altura corresponde el nivel bajo de los glaciares.

Las cuencas de San Miguel y Garavito no alcanzan estas alturas, ya que sus aguas nacen en el llamado sistema de lagunas, que se extiende en forma de media luna frente a los picos, entre los 3200 y 3500 msnm., en donde rematan en crestas sobre la roca base, esculpidas por glaciares pleistocénicos ya desaparecidos. El páramo de estas cuencas entre los 3.000 y los 3.200 está cubierto principalmente de gramíneas, no existiendo en ellas frailejones, por la fuerte pendiente y los suelos escasos de materia orgánica. De esa altitud hasta la cuchilla a los 3.500 msnm. las crestas están desprovistas de vegetación.

El ámbito de la actividad cultural de los *Kogui* se sitúa en el área de estudio entre los 300 msnm. *(Bongá)* y los 3.200 msnm. (Laguna de *Haba* Misiba'rikua, nacimiento del San Miguel), en un corredor de 23 kmts. de largo).

## Climatología

El verano se extiende entre los meses de diciembre y marzo. De mayo a noviembre transcurre el invierno. Entre junio y septiembre el clima vuelve a secarse, pera continúan las lluvias en la tarde.

Este último fenómeno es función no del clima general del norte de Colombia, sino del microclima de la región, determinado por la fuerte condensación que queda atrapada en los cerros de este lado de la Sierra. Existen nubes recurrentes a los 1.800 msnm., que tienden a ocasionar precipitaciones aún en el verano de diciembre a marzo. La humedad producida a esa altura por estas nubes determina la permanencia de las áreas boscosas montanas tropicales en la parte superior de las faldas de las cuencas medias del San Miguel y Garavito ya mencionadas.

La Sierra, por su localización en las cercanías del caribe, es lugar de llegada de dos sistemas eólicos. Los alisios del sur-este, que golpean contra la cara suroriental, pero que a veces generan bolsones de alta precisión de aire caliente que se cuelan hacia la cara norte, despejando la nubosidad, y los del noreste, que azotan directamente la cara norte, lo que probablemente influye en que las caras de las laderas que le oponen resistencia a este viento en las cuencas estén más desprovistas de bosque que aquellas a las cuales el viento no golpea directamente.

La temperatura depende de los pisos términos, con clima caliente tropical hasta los 1200 msnm., subtropical hasta los 2.200 mts., templado hasta los 3.000 msnm. y frío de allí en adelante. Por efectos de la cercanía a las nieves perpetuas hacia el sur de estas cuencas, y del mar hacia el norte, se produce una circulación de corrientes

cálidas hacia arriba después del mediodía y de corrientes frías hacia abajo después de la media noche, que conllevan cambios de temperatura hasta de 6 a l0 grados en el transcurso de un día.

Se puede hablar de tres pisos térmicos de interés para las actividades económicas: piso térmico caliente templado y frío, aunque no es fácil identificar los límites, por las razones de pluviosidad temperatura y vientos antes mencionados. Estos pisos térmicos son de interés para el sistema de horticultura *Kogui* que definiremos más adelante.

## 3. Demografía

De acuerdo con los cálculos de Reichel-Dolmatoff existían en esta cuenca en 1950 aproximadamente 220 familias *Kogui,* para un total de 880 pobladores sobre la base de un cálculo de 4 personas por familia (Reichel-Dolmatoff, 1985: 55, 58)[5] El autor calcula una mortalidad infantil del 57,9% para el valle del río San Miguel lo cual, sobre un promedio de nacimientos de 3,84 por mujer madura (58 mujeres, 203 nacimientos, 11 mujeres sin hijos, rangos de 1 a 13 en nacimientos, primer nacimiento a los 3-6 años del matrimonio, espaciados por varios años), implicaba una tendencia negativa del crecimiento de la población, sumada la mortalidad adulta, que solo fue calculada en 2,9% anual para 1947-1948 en el área de San Andrés, por fuera de la zona de nuestro estudio.

Si se hubiese continuado con el crecimiento negativo formulado, la población *kogui* de la zona de estudio seria hoy en día cercana a las 500 personas.

Sin embargo, de acuerdo con los datos disponibles a partir del Censo Nacional de 1993, viven en todo el departamento de la Guajira cerca de 6800 personas, 5700 de las cuales son *kogui,* 50 *wiwa (Arzario)* y 940 *arhuaco.*

Lo anterior quiere decir que la tasa de mortalidad, especialmente la infantil, ha debido experimentar un fuerte retroceso. La causa de ello puede residir en mejora de la dieta, disminución de la morbilidad o disminución del proceso a través del cual las enfermedades llevan a la muerte.

En cuanto a la primera hipótesis, es difícil calcular cuantitativamente este supuesto mejoramiento ya que los alimentos digeridos no fueron calculados en su valor alimenticio ni en 1950 ni en la actual investigación. De todas maneras, de la relación de alimentos consumidos en la época de Reichel-Domatoff a la de ahora solo se encuentran diferencias en los productos obtenidos en las cooperativas, en los que se observa consumo de arroz, pastas y sardinas, no en las cantidades necesarias como para indicar un cambio importante en los hábitos alimenticios.

Parece ser más importante el factor de atención de salud en la zona, prestado con regularidad a través del Centro de Salud de San Antonio, que queda realmente

en Pueblo Viejo, desde 1984, por parte de médicos itinerantes del Servicio de Salud del Departamento de La Guajira y de la Misión de las Madres Lauras de carácter permanente. Igualmente el servicio ha mejorado con la integración de varios promotores de salud indígena que reciben entrenamiento en el Centro de Salud de San Antonio. La prestación de este servicio de medicina alópata ha sido importante para la población *kogui* en razón a que su cultura adolece de verdaderos curanderos. Las prácticas de terapia de los *Mámas* con plantas existen pero son limitadas en sus alcances curativos. El Centro de Salud de San Antonio cuenta con un puesto de salud y un hospital tipo campana, atendiendo la totalidad de la zona. Promotores de salud indígenas ejercen funciones en varios lugares, pero la cobertura no es completa.

Se observa un aumento considerable en la natalidad. Solo se puede especular con relación a las causas de este aumento en los índices de natalidad. Cuando Reichel, existía un fatalismo sobre la supervivencia del grupo. Hoy, reforma agraria, organización, reafirmación de la cultura, salida de misioneros, mejores expectativas de vida, permiten una mayor confianza en el futuro.

De acuerdo con el Servicio de Salud de la Guajira de los 984 casos atendidos de enero a diciembre de 1993 en el Centro de Salud de San Antonio por morbilidad, 63610 fueron de población infantil menor de 14 años (172 menores de 1 año, 241 de 1 a 4 años y 223 de 5 a 14 años), 307 en el rango de 15 a 44 años de edad, 30 de 45 a 60 años y 11 de mayores de 60 años.

Las enfermedades más comunes fueron diarrea (127 casos), conjuntivitis (83), piodermitis (76), resfrío común (74), parasitosis intestinal (68), otitis media (68), bronconeumonía (60), cefalea tensional (49), ira (36) y dengue (27). Hubo 12 casos de tuberculosis, 2 de paludismo, 3 de leishamanía, 4 de gonorrea, 6 de meningitis, 2 de neumonía, 11 de endometritis, 14 quemaduras y 4 mordidas ponzoñosas.

Los niños menores de 1 año estuvieron afectados principalmente por enfermedades digestivas (50 con diarrea, 8 parasitosis, 2 deshidrataciones) y de las vías respiratorias (22 resfríos comunes, 1 bronquitis, 27 bronconeumonías). Fueron incidentes las enfermedades de la piel (12 piodermitis), las infecciones de los órganos de los sentidos (10 otitis, 8 conjuntivitis) y de la masa cerebral (6 meningitis).

Los anteriores datos tienden a corroborar la tesis de Reichel-Dolmatoff (1985:59) del contagio entre madres e hijos por razón del destete temprano y de la costumbre de darle a los niños alimentos premasticados por la madre, pasándoles sus propias enfermedades intestinales y respiratorias.

Sin embargo, esta práctica está siendo atacada por las campañas de prevención de enfermedades cuyos factores de difusión lo han sido las madres y médicos del centro de salud, los promotores de salud indígenas y las madres comunitarias.

# 4. Patrones de asentamiento

## Territorio

Un análisis del territorio *Kogui* debe realizarse con referencia a las variables históricas, de posesión económica, de propiedad, de uso tradicional y de expectativa [6].

*Territorio histórico:*

De conformidad con los datos de tradición oral registrados por Preuss (1921) y Reichel-Dolmatoff (1951), el territorio original *kogui* fue la cuenca del *Hukuméiyi* (río Palomino) que se estima –por las tablas de sucesión de autoridades religiosas de esta tradición oral– de una antigüedad de 3.000 años. De este lugar los *Kogui* habrían migrado a las cuencas localizadas inmediatamente al oriente (San Miguel, Garavito, Jerez) yal occidente de *Hukuméiyi* (Don Diego, Don Dieguito, Buritaca), localizados todas en la cara norte de la Sierra. Sólo con los procesos de evangelización y colonización presentes desde el siglo pasado, habrían migrado a cuencas de las otras caras en donde hoy se encuentran familias *kogui* –y sus cuencas Originales habrían recibido aportes migratorios *ika* y *sánka.*

Esta ocupación primordial de las cuencas es de importancia para la tenencia de la tierra *kogui* en razón a la posesión de linajes originarios *–túxe, dáke–* que en buena parte determinan la acumulación de la tierra hoy en día (ver tenencia de la tierra).

No es claro si los *Kogui* poseían tierras hasta la línea del mar. Se contrapone en este caso el recuerdo del acceso a las playas –para la recolección de conchas con destino a la elaboración de la cal viva para el mambe del *hayo*– y a los cerros sagrados del litoral –para el tito del *yabien–,* con las tradiciones orales que determinan las tribus costeras vecinas a los *Kogui* (Reichel-Dolmatoff, 1951: 156-157). Estas tribus eran: los *Papali* en el litoral occidental, en la hacienda Papare; los *Matúna,* en Santa Marta; los *Kashíngui,* hacia el este; y los *Duanabuká* (o *Guanebukán* de los cronistas de la conquista) desde el bajo río *Hukuméiyi* hasta el río Ranchería. Estos pueblos podrían pertenecer a grupos étnicos diferentes que no compartían similitudes culturales con los *Kogui,* o podría tratarse de simples referencias a linajes diferentes del mismo grupo originario –como parece ser para el caso de los *Papali (papali-túxe).* La relación de los *Kogui* con el litoral, de acuerdo con ambos escenarios, estaría definida por el comercio intertribal, en el primer caso, o por derechos de acceso a la playa y a los sitios sagrados –como hoy en día comparten los territorios sagrados *kogui, ika* y *Sánka–,* en el segundo.

Con la conquista y colonización estos grupos desaparecieron y en la actualidad los *Kogui* no poseen derechos sobre la amplia franja del litoral y de las tierras bajas

entre los 300 msnm. (14 kmts. en línea recta desde los límites del resguardo sobre el río Ancho, en donde se unen las cuencas de los ríos Garavito y San Miguel) y la línea de la costa. Aunque se arriman a las playas, que en Colombia se suponen bienes de uso público, a recolectar sus conchas.

La tradición oral establece un hito de importancia en el sitio de *Bunkuanguega (Bongá),* sobre el río Santa Clara a 300 msnm.). Allí la madre mítica *Haba-Nabobá* dividió el territorio de la Sierra Nevada en cuatro áreas tribales entre los pueblos *kogui, ika, sánka* y *kankuamo*[7]. Para los *Kogui* la vertiente norte; para los Ika la vertiente occidental y para los otros dos la oriental [8].

*Territorio de posesión económica:*

En la época de las investigaciones de Reichel-Dolmatoff (segunda mitad de los años 40), los *Kogui* ocupaban la cuenca "especialmente... a una altura promedia de 1.000 a 2.000 metros sobre el nivel del mar" (1951: 42-43) "aunque la zona cultivada baja hasta los 600 msnm. y sube hasta los 3000 msnm." (p. 103). Hoy en día, la ocupación económica se localiza entre los 300 y los 3.200 msnm.

Corresponden a esta ocupación los territorios *ezuama,* no titulados, entre los 300 y los 1000 msnm., los terrenos "de título" entre los 1000 y los 1800 msnm. y, nuevamente, los territorios *ezuama* entre los 1800 y los 3500 msnm., sobre cuya génesis y características nos ocuparemos en el aparte de tenencia de la tierra.

La posesión de los terrenos por debajo de los 1000 msnm. se debe a la expansión contemporánea *kogui* de recuperación territorial consecuente con el retiro de los colonos de Pueblo Viejo y las acciones subsecuentes de la reforma agraria, un proceso concomitante con la dinámica de la organización de los indígenas colombianos a partir de los años 70; aunque esta entropía en la región sólo sucede desde la segunda mitad del decenio de los 80, con la caída de los precios de la marihuana, el nacimiento de la organización *Gonawindúa Tayrona* y el interés de los gobiernos de la época en realizar programas de reforma agraria en la Sierra Nevada, impulsados por intereses de conservación ecológica.

Los terrenos recuperados a través de los mecanismos de la reforma agraria, en el límite inferior del territorio, pasaron a ser manejados con criterios comunales, a la manera de los terrenos del límite superior, los cuales no habían sido integrados aun al sistema de la titulación individual; que fuera fomentado tanto por los colonos, como por los inspectores nombrados para San Antonio por las autoridades de Riohacha, desde principios de siglo hasta la consolidación del resguardo a mediados de los años 80.

La posesión económica está determinada por sistemas de heterocultivos, de cultivos permanentes y de ganadería. Los heterocultivos, en las laderas de bosques intervenidos, van de los 300 msnm. hasta los 2200 msnm., con las asociaciones plátano-malanga-maíz en los pisos cálido y medio, y con la asociación batata-arracacha en los pisos

medio-alto y frío. Los cultivos permanentes, en las terrazas aluviales de 300 a 1800 msnm., son de café en los pisos cálido y medio-bajo y de caña de azúcar en el piso medio. En las colinas y mesetas frías, entre los 2500 y los 3200 msnm., se cultiva papa. Las pendientes de sabanas de gramíneas, de 800 a 3500 msnm., de los climas cálido-alto, medio y frío, se utilizan para actividades pecuarias. Las posesiones de las familias en la zona de "títulos" se delimitan, aparte de con límites arcifinios como quebradas o filos, con líneas de árboles frutales, en especial aguacates.

*Territorio en propiedad:*

Hasta 1980 para el régimen jurídico colombiano, los territorios indígenas de la Sierra Nevada eran considerados como baldíos de la Nación[9]. Sin embargo, los indígenas colombianos de otros sectores, –con mayor grado de organización, no los *Kogui*– venían alegando que la posesión inmemorial, por anteceder al ordenamiento jurídico, era título *per se,* que no requería del antecedente de un título originario del Estado, de tal manera que, si este se producía, tenía el valor de una simple formalidad[10], lo que ratificaba un derecho preexistente a la propiedad colectiva de la tierra de los indígenas.

Este argumento había inhibido al Instituto de la Reforma Agraria, encargado desde 1962 de legalizar las tierras baldías a los colonos, para realizar adjudicaciones en tierras que constituían el hábitat de indígenas[11]. Razón por la cual los predios de los colonos de la zona, a pesar de las "escrituras" que se elaboraban con la anuencia de los inspectores de turno, fueron tenidas por el Gobierno, como simples posesiones o "mejoras" y no plenas propiedades.

En consecuencia, el INCORA inició estudios del hábitat de los indígenas de la Sierra y decidió establecer dos resguardos. Uno en la zona norte, el denominado *"*Resguardo *Kogui-Arzario-Arhuaco",* de 364.390 has., por Resolución 0109 de octubre 8 de 1980 y otro en la zona sur, denominado "Resguardo *Arhuaco",* de 195.900 has, por Resolución 078 del l0 de noviembre de 1983.

El primero, que incluye los terrenos de la cuenca materia de este estudio, establece la propiedad colectiva indígena desde los 300 msnm., hasta los picos tutelares de la Sierra, que se levantan 2.800 msnm. por encima de las áreas de posesión económica, correspondiendo gran parte del resguardo a áreas de las formaciones supraglacial, glacial y subglacial, sin interés económico para los *Kogui.* Coincide, también, una buena parte del resguardo, con el Parque Nacional Natural de la Sierra Nevada, que ha estado bajo manejo del Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables, INDERENA [12].

A pesar de que la línea del resguardo fue trazada en una cota por encima de las expectativas de los indígenas, el área circunscrita con tenía posesiones de colonos. De ellas, dentro del programa de saneamiento, consecuencial a la declaración del

resguardo, se han adquirido muchos predios de colonos, lo que ha permitido a los *Kogui* descender, nuevamente, a los 300 msnm., a la altura de *Bunkuanguega (Bongá)*. En la cuenca materia de estudio, restan por ser adquiridos unos seis predios de colonos para completar el saneamiento. Son estas mejoras entregadas por el instituto[13] en la parte baja del resguardo, las que han vuelto a ser manejadas por los *Mámas* como terrenos de *ezuama.*

EL INCORA, en julio de 1994, ante la presión personal del Presidente Gaviria para concederle a los *Kogui* la "salida al mar", amplio el resguardo con una gran extensión de tierra, superpuestas sobre las tierras del parque nacional natural de la Sierra, que se extiende hasta el mar en la franja comprendida entre los ríos Palomino y Don Diego[14]. Sin embargo, esta medida no implica el que los indígenas entren a usufructuar el área, ya que ella se encuentra bajo la posesión de colonos –y aun de empresas bananeras. Habrá que esperar futuras acciones de saneamiento de la franja para que el asentamiento indígena hasta el nivel del mar se convierta en una realidad.

El concepto de la propiedad colectiva del resguardo, es entendida por *los Kogui* como una "aseguranza" moderna, prestada por el estado colombiano, frente *al yalyi* o "hermano menor", en su intención de volver a penetrar el territorio *kogui;* ya que para ellos son extrañas las reglas que se aplican en los resguardos andinos, originadas en la legislación indiana colonial, como la prohibición de la venta y la segregación.

*Territorio de uso tradicional:*

El territorio de uso tradicional comprende el área entre el mar y los picos altos de la Sierra, excediendo con creces el actual territorio de posesión económica y el resguardo. La razón estriba en el hecho de que los *Kogui* poseen patrones de comportamiento altamente ritualizados que están intrínsecamente relacionados con hitos territoriales.

Así, un *Kogui* no sembrará una planta, ni cortará un árbol, ni desviará una corriente de agua para riego, ni construirá una casa, ni colectará un fruto, ni cazará un animal, sin consultar con el sacerdote *–Máma–,* el cual indicará no sólo el espíritu a quien hay que solicitar el permiso debido, sino el sitio preciso en el cual hay que realizar el rito del *yabién* –pagamento–, para obtener la autorización. Para los *Kogui* cortar un árbol es "arrancarle un miembro a la madre", cazar un animal es "quitarle un hijo al dueño de los animales"; acciones para las cuales es necesario "retribuir en lo espiritual" lo que se les quita a la madre y a los espíritus.

El territorio tradicional *kogui* está demarcado con numerosos hitos en donde estos espíritus se encuentran o en donde se encuentran las rocas o minerales apropiados para realizar los pagamentos.

El uso tradicional de estos sitios no se limita a los pagamentos para las actividades rutinarias, sino que se extiende al sistema jurisdiccional. Existe el concepto del

equilibrio espiritual, el cual se logra en una interrelación de fuerzas entre los distintos sitios sagrados y un eje central –*Gonawindúa*–, que es el cerro principal del centro del macizo. Cualquier acto asocial o no permitido que una persona cometa, debilita estas fuerzas y causa desequilibrios –no solo para los *Kogui* sino para el mundo en su totalidad, ya que la Sierra es el centro del mundo–, las cuales solo pueden ser reanimadas realizando los pagamentos debidos. Para lo cual se requiere de un *sewá*[15] particular, que debe ser utilizado en un lugar específico.

Estos lugares son rocas en donde se han petrificado antepasados "que cometieron esas mismas faltas", ante las cuales el condenado debe confesar conductas similares a la del objeto del castigo "recordando desde que era niño", proceso éste que, en los casos más graves, puede llevar varios meses, e implicar el traslado a varias cuencas en donde se encuentran antepasados similares. Después de terminado este trabajo de confesión se pasa al del "consejo" trasladándose a otros sitios en donde hombres-piedra, a través de la mediación del *Máma,* comunican al condenado reglas para su comportamiento futuro. Con esta práctica se reviven las fuerzas de todos estos sitios hacia el cerro central de la Sierra[16], Y se restablece el equilibrio del espíritu, función principal, con la del mantenimiento del equilibrio de la naturaleza, de la cultura *kogui.*

En tercer lugar, existe el caso del agua. Las aguas nacen en las lagunas, que son madres, y de allí recorren los caminos de las cuencas hasta el mar, en donde se convierten en "espuma", la cual regresa por vía aérea, en forma de lluvia, a la madre que les dio el origen, para repetir el ciclo. Este sistema es considerado como un organismo unitario "las quebradas y los ríos son los brazos y las piernas de la madre", y su desviación y uso es mirado coma una violación grave, un "desangre"; razón por la cual los *Kogui* observan con angustia la utilización, por parte de CORELCA, de las aguas de las lagunas en las cuales desemboca el río Ancho en la llanura litoral, para las torres de enfriamiento de la termoeléctrica de Mingeo "a partir de lo cual llega el agua contaminada a la madre" –en los nacimientos de la cuenca.

Buena parte de estos sitios sacros se encuentran por fuera del resguardo, en la zona plana entre las estribaciones de la Sierra y el litoral, en los accidentes geográficos del geosinclinal de Sevilla que remata con el Parque *Tayrona* en el mar y en el litoral mismo, cuya demarcación conocen los *Kogui* con la denominación de "Línea de Antigua". La imposibilidad de acceder a estos sitios, que *los Mámas* conocen e identifican al detalle, no es impedimento para la realización de las prácticas rituales; ya que los *Kogui* poseen el concepto de *aluna* que es la capacidad espiritual de actuar sobre un lugar, ser o persona a distancia (ver Reichel-Dolmatoff, 1953), aunque la realización de los ritos y pagamentos en *aluna* es considerada "sin la fuerza suficiente".

*Territorio de expectativa:*

Los *Kogui* esperan del gobierno, en un futuro mediato, el saneamiento de la franja que recientemente se les ha concedido como ampliación del resguardo hasta el mar. Se trata aquí de obtener dos efectos: por una parte, proveer de tierras a la comunidad, para la explotación económica, que permitan evitar la presión del ecosistema de alta montana “bajando población a la parte plana” –un proceso ya iniciado, en las estribaciones, con la fundación de *Bongá.* Por la otra, recuperar los sitios sagrados –playas, cerros, lagunas litorales e hitos de pagamento y ritualización, con el propósito de “recuperar el equilibrio, para lo cual nuestra fuerza actual, debilitada por la *ocupación yalyi* de estos sitios, no es suficiente”.

## Asentamiento estacional

Los patrones de asentamiento *kogui* están caracterizados por dos particularidades, la del asentamiento estacional y la de la urbanización ritual. El territorio *kogui* presenta habitaciones rurales y urbanas sin que ello implique diferencias en los patrones. De hecho en pequeños pueblos permanentes, los *Kogui* poseen casas tanto en el área rural, como en los pueblos, y su asentamiento no es permanente en ninguna de ellas.

En la zona rural el asentamiento *kogui* es múltiple, ya que los *Kogui* poseen casas en varios lugares, generalmente en pisos térmicos diferenciados, cuya función es la de la obtención de efectos de complementariedad vertical a través de la producción de comida de distintas calidades y en períodos de tiempo que persiguen ser escalonados. Este patrón rural de asentamiento, por razón de los tiempos y oportunidades de ocupación, lo denominamos como “asentamiento estacional”.

Las casas *Kogui* son redondas, de techo de paja, paredes de bahareque y piso de tierra pisada. En la zona de San Miguel el techo está rematado con tiestos de cerámica en su eje central para protección de los espíritus dañinos. En clima frío, de *Takina* hacia arriba, la paja desciende hasta el suelo para protección adicional del frío. En la zona por encima de los 2.800 msnm., sobre las montañas, en donde no existen suelos lateríticos que provean material para el adobe, las paredes de las casas son de piedra.

La casa es de diámetro pequeño, de cinco mts. de promedio, de fácil construcción –bastan 3 o 4 personas para levantarla–; el maderamen radial y cónico del techo, de palos entrelazados por lianas, se arma en el piso y después se solevanta sobre la estructura circular de las paredes, para proceder a amarrar estas estructuras y después a embarrar las paredes, con una mezcla de barro y paja, a manera de desgrasante y a empajar el techo.

La casa posee una sola entrada, con puerta de madera y un candado con cadena. Al interior se duerme en hamacas y se guarda la utilería en mochilas de diversos

tamaños, que se dejan en su sitio colgando por largo tiempo, hasta que se llenan de brea, o en el zarzo circular que queda en la unión del techo y la pared. Se utiliza un fuego central, sin abertura en el techo, por lo que la vivienda se llena de humo, lo que otorga protección contra los bichos, aunque no es extraño encontrarse alacranes en estas viviendas.

Los asentamientos rurales no consisten en una casa única, sino en un conjunto de ellas, ya que los *Kogui* poseen vivienda separada entre marido y mujer, por lo que es típico encontrar pares de casas, sin mayor separación, tocándose sus techos, intersticio en el cual la mujer servirá la comida a su marido. En muchos casos se encontrará una casa, y a veces dos, adicionales. Son las habitaciones uxorilocales de la hija casada, ocupadas durante el tiempo del pago del precio de la novia por parte del yerno, que se extiende hasta cuando "se tiene familia" y se aplica la regla neolocal de residencia.

El muestreo de la investigación arrojó los siguientes resultados:

* Las 30 unidades familiares poseían 154 asentamientos; 40 urbanos y 128 rurales, siendo 10 de ellos conjuntos rural/urbano, 4 con uso hortícola en dos pisos (templado frío) y existiendo 26 exclusivamente urbanos, sin terrenos de cultivo o de ganadería asociados directamente al asentamiento urbano.
* Lo anterior nos trae como resultado un promedio de 5,13 asentamientos por familia (con rangos de 3 a 8 asentamientos). 4,71 para *los Mámas* (33 asentamientos para 7 *Mámas),* 6,25 para los comisarios (25 asentamientos para 4 Comisarios) y 5,05 para los vasallos (96 asentamientos para 19 vasallos).

En lo que respecta a los 128 asentamientos rurales de producción, el 21,87% (28) se encontraba en piso térmico caliente, el 46,87% (60) en templado y el 31,25% (40) en frío.

Por regla general, se posee una sola vivienda en los pueblos, mientras se poseen dos (una para el marido, otra para la esposa) en los asentamientos rurales, de mayor tiempo de permanencia; y hasta tres o cuatro cuando la familia se encuentra extendida con la hija y el yerno que paga el precio de la novia. En estos casos sólo se construye viviendas adicionales en los asentamientos en los que el yerno paga efectivamente con su trabajo la obligación a su suegro.

Nuestro muestreo dio los siguientes resultados relativos al tiempo de ocupación:

La permanencia en los pueblos fue respondida coma temporal, "para las fiestas", "para las reuniones", "para baile", "por 14 días" o "para reuniones de 3 días cada 21 días". Se separan de este patrón los habitantes de *Bongá,* quienes manifiestan una ocupación "permanente" o "por 6 meses". En este caso es de anotar que la reciente

colonización de *Bongá* presenta una característica especial consistente en el hecho de que los allí asentados poseen sus siembras (no hay allí pastos) en forma comunal (siembras de las colonias de *Seminaiyi* y de *Luaka)* o individual (en terrenos del INCORA cedidos por los *Mámas* o los comisarios a manera de *ezuama,* sin que hayan procedido a construir viviendas rurales[17]. De igual manera se separan de este patrón los *Mámas* y comisarios, que caracterizan su asentamiento urbano como "permanente" o "semipermanente", en razón a las obligaciones propias de sus oficios. Así*,* pueden distinguirse dos clases de asentamientos urbanos: aquellos del común, de mayor tamaño, como Santa Rosa, San Pedro, Pueblo Viejo, San Francisco, San Miguel, *Takina* y Pueblito, cuya ocupación es periódica y que pasan largos períodos de tiempo desocupados, y aquellos considerados sagrados, como *Seiyua, Makotama, Guamaca* y, en cierto nivel *Nubiyaka,* de asentamiento mas permanente, en razón a la presencia de *Mámas*[18] , aprendices y personas que se encuentran consultando "adivinaciones" y realizando ritos de "pagamento" *yabién*[19]. El de *Bongá* es un caso aparte, en cuanto su poblamiento continuo obedece a que los allí asentados han sido escogidos por los *Mámas* de las cuencas de San Miguel y Garavito para "cuidar la frontera" del resguardo.

La descripción que obtuvimos en 28 de los casos encuestados sobre patrones de asentamiento estacional en el área rural fue analizada y dio los siguientes resultados:

a- Existen tres patrones de ocupación rural:

*Patrón estacional corrido:*

Corresponde al 35,75% de los casos (l0). En este patrón la familia distribuye su tiempo de estadía entre los diferentes asentamientos rurales que posee. Puede suceder que se establezca durante diez días en una posesión de tierra templada en la cual posee un nicho sembrado de caña mientras alimenta de aguacates sus cerdos para avanzar a otra de sus posesiones, esta vez un heterocultivo de plátano y malanga también en tierra templada pero esta vez en una falda, para pasarse otros diez días limpiando el cultivo, cosechando malanga y secando plátano sobre piedras. De allí se desplaza la familia durante una semana a tierra fría en donde se posee una siembra de papa para aporcarla y cuidar su riego, mientras se pastorean las ovejas y se enjaeza un buey que pasta en las sabanas altas, para desplazarse, por último, a tierra caliente donde se posee un cafetal que está para cosecha. La estadía en ese sitio dura de 20 a 30 días en los cuales se combinan las labores de la cosecha y del beneficio del café con las del transporte en el buey a los lugares de venta. Durante este recorrido se ha parado una o dos veces en el poblado para asistir a fiestas o para concurrir los fines de semana de cada veinte días a ritos en la casa ceremonial o *nunhué.* El total de este recorrido ha tomado tres meses y se repite de esta manera entre tres y cuatro

veces al año, dependiendo del alargamiento de los períodos de estadía en un sitio determinado que están supeditados a las labores a realizar.

*Patrón estacional semi permanente* - *corrido:*

Corresponde al 35,75% de los casos (10). Sucede cuando una familia posee un asentamiento rural de preferencia, bien porque allí se concentra la mayor parte de su producción, como por ejemplo si se trata de un nicho de caña y café que dispone de heterocultivo en una pendiente adyacente, o cuando esta posesión se encuentra cerca a un poblado, lo que le permite atenderla sin abandonar el poblado y asistir así de manera continua a los ritos del *nunhué.* En estos casos se pasa la mayor parte del tiempo, 6 y hasta 8 meses, en esta posesión, en períodos de tiempo divididos, cuyos intersticios aprovecha la familia para desplazarse de corrido entre sus otras posesiones, realizando de dos a cuatro rondas anuales.

*Patrón estacional semipermenente* - *radiado:*

Corresponde al 28,57% de los casos (8). Se da cuando la familia no posee más que dos o tres asentamientos rurales, siendo los otros de pastos de tierra fría, cuya atención demanda poco tiempo, o cuando sus posesiones se encuentran cerca del sitio de preferencia. En estos casos la familia solo abandona el sitio para desplazarse a uno de los otros cada vez y regresar al sitio de la preferencia, manteniendo una distribución espacial radiada de sus desplazamientos.

b- Los asentamientos rurales se clasifican dentro de la siguiente tipología de explotación agropecuaria:

*De nicho:*

En clima caliente y templado se trata de terrazas aluviales en la cercanía de los dos en donde se cultiva de manera permanente café o caña de azúcar, poseyendo cercas de aguacate y sembrados de fríjol *guandul,* aparte de algunos frutales, como el caso de la piña. Son típicos en los trayectos entre Pueblo Viejo y San Francisco en el río Garavito y entre Santa Rosa y San Miguel en el río San Miguel. En clima frío, se pueden clasificar como nichos permanentes las siembras de papa, que se realizan en pequeñas áreas de meseta o de pendiente, protegidas con cercas de piedra del pastoreo de los animales. Son típicos en las cabeceras de los ríos San Miguel y Garavito, por encima de *Makotama* y *Guamaca,* respectivamente.

*De heterocultivo simple:*

Se trata de los lugares de siembra semipermanente localizados en las faldas de bosques intervenidos en los tres climas. En el caliente y en el templado priman las asociaciones plátano/malanga, y en el clima frío batata/arracacha.

*De heterocultivos complementarios de "falda":*

Cuando en una misma posesión el bosque se extiende de clima templado a frío se observan a diferentes alturas las asociaciones plátano/malanga y batata/arracacha, que son atendidas por la familia desde un sólo lugar de asentamiento de viviendas.

*De nicho y heterocultivo:*

Cuando dentro del área de la posesión rural de una familia se incluyen un nicho aluvial y bosque de falda, se encuentran asociados cultivos permanentes de café/caña con explotaciones de heterocultivos de la asociación plátano/malanga, si el nicho y la falda se localizan dentro de los pisos térmicos caliente o templado, situación típica entre San Pedro y San Francisco y entre Santa Rosa y *Seiywa.* Cuando las faldas adyacentes al nicho llegan hasta los bosques del nivel superior de los 1.800 msnm., la asociación se realiza con el complejo batata/arracacha, situación típica entre San Miguel y *Takina* en la cuenca del San Miguel y entre Pueblito y *Guamaka* en la del Garavito.

*De pasto:*

El pasto se encuentra en dos niveles. En las tierras *ezuama* de los pisos térmicos templado alto –entre Santa Rosa y *Takina,* y entre San Francisco y *Guamaka,* en una franja que va del borde de las terrazas a los 1.800 msnm.– y frío –en las cabeceras de los afluentes de los ríos de las cuencas–, y en los bosques intervenidos por los colonos en el piso templado bajo, especialmente en los alrededores de Pueblo Viejo y San Antonio.

*De pasto y heterocultivo:*

En los lugares de bosques intervenidos antiguamente por los colonos en el piso térmico templado bajo es común observar en una misma parcela asociaciones de pastos con heterocultivos, como en el caso de San Antonio, Pueblo Viejo y Santa Rosa.

*De pasto, heterocultivo y nicho:*

En esos lugares también es de ocurrencia que una parcela incluya estos tres usos actuales.

*De pasto y nicho:*

Asociación típica de las partes altas en clima frío, en donde se asocian sabanas de pendiente de uso ganadero con pequeños nichos de siembra de papa.

c- En todos los casos, se encuentra al menos un asentamiento en el cual se pasa un período de tiempo más largo. En algunos casos, los *Kogui* reparten esta preferencia entre dos y hasta tres asentamientos. De los 28 entrevistados de los cuales obtuvimos datos sobre permanencia rural, 16 poseían un solo asentamiento de preferencia, 8 dos y 3 tres de ellos, para un total de 41 asentamientos de preferencia.

d- Los asentamientos de preferencia se clasificaron por pisos térmicos de la siguiente manera: (a.) Caliente: 7 casos, el 17,07% del total; (b). Templado: 27 casos, el 65,85% del total; (c.) Frío: 7 casos, el 17,07% del total.

La manifiesta preferencia por el piso térmico templado responde a cuatro factores: la mayor concentración de asentamientos en este piso, la mayor diversidad de posibilidades de explotación en la combinación de nichos con pastos y heterocultivos y de heterocultivos complementarios de falda, la mayor concentración en este piso de nichos con cultivos de mercado (café, caña) y el encontrarse en el lugar céntrico en las rutas de desplazamiento hacia los otros pisos térmicos.

Por los tipos de explotación agropecuaria asociados: (1) de nicho: 14 casos, 6 de ellos con café; (2) de heterocultivo simple: 6 casos; (3) de heterocultivos complementarios de falda: 6 casos; (4) de nicho y heterocultivo: 11 casos, 3 de ellos con café; (5) de pastos: 3 casos; (6) de pastos y heterocultivos: 1 caso.

El café, por sí solo, no parece tener una incidencia fundamental en la preferencia, ya que solo corresponde al 14,63% de los casos (6 de 41) totales. Se prefieren ligeramente los nichos a los heterocultivos (14 a 12), siendo el ideal el de un nicho con heterocultivo.

**Caminos y transporte**

Para efectos de sus desplazamientos los *Kogui* cuentan con una red de caminos –*húngula*– paralelos al curso de los ríos. Se trata de trochas aptas para paso de bestias mulares y bueyes de carga que se extienden a lo largo de las rutas *Bongá-San Pedro-Nubiyaka*-Pueblo Viejo-San Antonio-*Luaka* (San Francisco)-Pueblito-*Guamaka,* con un ramal desde Pueblito a *Sankona,* en las cuencas de los ríos Santa Clara y Garavito y en la del río San Miguel en la ruta *Yinkuámero-Santa Rosa-Seiyua (Caciquial)-Seminaiyi* (San Miguel*)-Takina-Makotama.* Las dos cuencas se comunican con ramales entre *Nubiyaka* y la ruta Santa Rosa-San Miguel y entre *Karakasaka* y Santa Rosa, lugares en los cuales el filo que separa los ríos Garavito y San Miguel es más bajo (1.100-1200 msnm.). Para acceder a los terrenos *ezuama* altos, de pastoreo y de siembra de papa, y a las lagunas en donde nacen estos ríos, a partir de las morrenas glaciales encima de *Makotama, Sankona* y *Guamaka,* el camino deja de ser apto para mulas, sirviendo únicamente para desplazamiento a pie o con bueyes.

Los caminos están construidos, en anchos entre el metro y metro cincuenta, sobre suelos lateríticos, ocasionalmente labrados en rocas donde estas se interponen en la ruta del trazado. Para pasar los ríos a pie, se construyen puentes –*ka*– colgantes de liana con piso de madera.

En muchos lugares es posible observar, paralelo a los caminos, otros de factura antigua, que se atribuyen a los *Tayrona.* Estos caminos, por lo general se encuentran

a niveles de altura superior a los actuales y terminan contra rocas en las hondonadas, en donde debieran existir puentes antiguos. De todas maneras, los *Kogui* no hacen uso de ellos.

Se observó un buen estado de mantenimiento de estos caminos. Su limpieza y arreglo, así como la construcción y mantenimiento de los puentes, es labor que corresponde al trabajo comunal denominado *Sayinga Shakualika* –vamos a hacer comunitario–, obligación a la que convocan periódicamente los comisarios, dependiendo del sector de población al cual corresponda cada parte del camino.

A partir de *Bongá* (300 msnm.), se estima una jornada[20] de camino hasta San Francisco (1250 msnm.) y otra hasta *Guamaka* (2140 msnm.), por el río Garavito. Bien de *Nubiyaka* (900 msnm.) o de Santa Rosa (825 msnm.), por el río San Miguel, se estima una jornada de camino hasta *Seiyua-San* Miguel (1.500 msnm.) y otra hasta *Makotama* (2.200 msnm.). Lo anterior implica que, por regla general, los desplazamientos estacionales entre los diversos asentamientos verticales de una familia *kogui* solo con llevan entre una y dos jornadas; en este último caso, cuando se trata de desplazamientos directos entre clima caliente y frío cuando se realiza una escala en un pueblo antes de ascender a una dehesa que quede en lo alto de una loma vecina.

Los desplazamientos de los *Kogui* que se observaron fueron de las siguientes clases:

*Desplazamiento estacional:*

Cuando una familia cambia de asentamiento, esta se desplaza acompañada de sus animales domésticos. Los gatos y gallinas se cargan en mochilas a lomo de mula o buey. Los perros los llevan ora a pata, ora cargados por los niños. Los cerdos se arrean, amarrados con lazos entre sí y cabestreados por la mujer que así los conduce. Se transportan también productos del piso térmico de donde se origina el desplazamiento.

*Desplazamiento ritual:*

Es común el desplazamiento tanto a los poblados rituales, el que se realiza a manera de un desplazamiento estacional, o de personas de la familia a realizar consultas, adivinaciones y pagamentos de diferentes clases con los *Mámas.*

*Desplazamiento de cacería/recolección:*

A partir de un asentamiento determinado, es común que hombres solos o con sus hijos, o mujeres por su lado, se desplacen por los caminos durante el día en búsqueda de lugares propicios para la caza o la recolección. Cuando se pernocta en los pueblos, las mujeres y los hijos menores se desplazan a los ríos y quebradas vecinos al poblado para labores de baño, lavada y recolección de agua para la cocina.

*Desplazamiento de mercadeo:*

Este desplazamiento es de uso en época de cosecha de café, cuando se transporta el grano a los sitios de compra, bien a la cooperativa de Pueblo Viejo, bien directamente a La Cuchilla, para que la carga sea recogida por el camión de la Organización *Gonawindúa,* para su venta en Mingueo o en Santa Marta. Estos viajes se aprovechan para adquirir, con el producto de las ventas, bienes de consumo en los mercados de estos pueblos. No todo el café es transportado de esta manera, ya que el que se cambia con los intermediarios es recogido por ellos directamente en los poblados *kogui* del río Garavito. Los intermediarios, para estos menesteres, usan recuas de mulas. Los *Kogui* prefieren bueyes para ello, los cuales cargan sólo con 25 kgs., aunque existen algunos que están adquiriendo mulas y, poco a poco, las están cargando con pesos superiores.

# 5. Producción

## Horticultura

El sistema de horticultura de los *Kogui* es peculiar. La diferencia con los sistemas indígenas andinos y mesoamericanos, notada por Reichel-Dolmatoff (1988: 123-124), estriba en que mientras los primeros se caracterizan por la práctica llamada de "barbecho" (Wolf, 1965), consistente en la rotación estacional de los cultivos de ladera, los cuales se practican en un área determinada, que es talada, quemada y sembrada para, después de una o dos cosechas, dejarle descansar por períodos entre 4[21] y hasta 20 años[22], dependiendo de la calidad de los suelos, para retomar nuevamente el proceso, los segundos son de carácter semipermanente o permanente.

De acuerdo con Reichel "sería engañoso decir que los *Kogui* practican cultivos estacionales. De hecho, ellos no "rotan"[23]; un campo puede ser cultivado por unos cinco años y después dejado sin sembrar (fallow) por diez años, pero nunca se deja abandonado completamente durante este período; aun antes de que el suelo se agote siempre habrá algunas plantas alimenticias, como cucurbitáceas, ají, fríjol o un árbol frutal dejado en una esquina".

Existe una diferencia entre el tratamiento de los heterocultivos de pendiente y los nichos de terraza. Los primeros pueden ser calificados como de carácter semi permanente y los segundos como de carácter permanente. Los primeros están asociados con cultivos de subsistencia, los segundos con productos para el intercambio; aunque en los nichos se cultiven algunos productos de subsistencia *(hayo,* ají, frutas, frutales, fríjoles, cucurbitáceas), las áreas principales de estos nichos se dedican al cultivo del café y de la caña de azúcar. De especial importancia en los nichos es el cultivo del

aguacate, ya que en cosecha se engordan con esta fruta los cerdos, para ser usados en los intercambios tradicionales (fiestas, pago de tierras, retribución al trabajo) o de comercio (intercambio con los intermediarios).

El carácter semi permanente de los heterocultivos es más acentuado cuando se combina con la presencia de plátano, probablemente por el carácter semiperenne de esta planta. Sin embargo, la semipermanencia de los heterocultivos no es una regla para la horticultura *Kogui.* Pudimos observar barbecho en cultivos de maíz y en la asociación arracacha; batata en los bosques del piso térmico medio alto. Mientras el maíz se cultiva en rotación en este piso, el maíz que se cultiva en clima caliente y en templado bajo y medio, asociado con plátano y malanga, corresponde al modelo semi permanente.

Sobre la característica de la permanencia y la semipermanencia de la horticultura podemos adelantar las siguientes anotaciones:

* Ella parece obedecer a la presencia del plátano y la malanga en los heterocultivos.
* En los nichos parece ser consubstancial con el mantenimiento de estas áreas de terraza de naturaleza escasa.
* Su práctica posee importancia en el asunto relativo a la deforestación de las cuencas medias y altas, en la actualidad sabanas cubiertas de gramíneas: ¿obedeció esta deforestación a razones climático-ambientales o a la práctica antigua del patrón de cultivos semipermanentes de ladera?
* Como corolario de la anterior inquietud surge otra: ¿la práctica de la horticultura permanente es el resultado de una tradición cultural que enlaza a los *Kogui* con los *Tayrona,* o es el resultado de adaptaciones recientes al cultivo del plátano en las laderas y a la introducción de la caña de azúcar y del café en los nichos-terraza? Pregunta que requiere de investigación arqueológica para ser dilucidada.

Por otra parte, y esto hace una diferencia importante con los sistemas andinos, la horticultura *kogui* es fundamentalmente una cultura de tubérculos y no de granos. Aunque se siembra maíz este producto es marginal; la dieta *kogui,* a diferencia de la andina, no depende de esta gramínea. Un efecto interesante de esta observación se relaciona con el fenómeno de la acumulación; el hecho de no existir una cultura de gramíneas dificulta la posibilidad de acumular alimentos, un elemento que diferencia a los *Kogui* de su pasado *tayrona.* Lo anterior no significa que *los Kogui* estén desprovistos de técnicas de conservación; las cuales poseen en la forma de las técnicas de secado de plátano y yuca y de elaboración de cecina, en el campo de la economía de consumo. En aquella del intercambio, la acumulación corre por cuenta de las actividades de pastoreo, de la elaboración de panela y del beneficio del café. Las técnicas de conservación sirven tanto para las reciprocidades internas

y rituales, como para el cambio en el círculo del mercado externo. Esas técnicas parecen ser suficientes para *los Kogui,* los cuales no tienden a producir excedentes (Reichel-Dolmatoff, 1988: 125) por fuera de los necesarios para los intercambios de reciprocidad y rituales y de aquellas necesidades de procurarse los escasos bienes de mercado que hacen parte de su actual cultura material.

De acuerdo con los datos de nuestro muestreo, las 30 unidades productivas encuestadas poseían 146,4 has. de cultivos[24], para un promedio de 4,88 has.[25] por familia. Los promedios para los diferentes grupos de status son: para los *Mámas* 5,33 has. por familia (con rangos de 14,25 has. a 1,125 has.), para los comisarios, 4,78 has. por familia (con rangos entre 9,5 has. y 2 has.) y para los vasallos, 5,61 has. por familia (con rangos de 18 has. a 0,5 has.). Sin embargo, estos datos están afectados por las entregas de tierras de INCORA. Si restáramos las 12 has. entregadas a *Máma* Valencia Zalabata, el promedio de los *Mámas* se bajaría a 3,33 has. por familia. Y si hiciéramos este mismo ejercicio con las mejoras de INCORA entregadas a los líderes de *Gonawindúa Tayrona* Juan Mámatacan (18 has.), Arrigocés Zarabata (12 has.) y Juaco *Urumaco* (12 has.), el promedio de los vasallos se reduciría a 3,81 has. por familia.

Sorprende en estos datos la menor área de los cultivos en manos de *los Mámas,* respecto de los comisarios y los vasallos, lo cual se explica con el hecho de que por sus ocupaciones, estas personas no disponen del tiempo necesario para intensificar sus labores hortícolas. Tampoco lo necesitan para subsistir, ya que son receptores del pago de tributos en especie como retribución a sus ritos.

Las técnicas de cultivo y cosecha de los *Kogui* han sido ampliamente descritas por Reichel-Dolmatoff (1949: 111-113) por lo que nos limitaremos a las siguientes anotaciones:

* Se puede clasificar el sistema de cultivo de la horticultura *kogui* como uno de labranza mínima. No se utilizan los bueyes para tiro de arado y la labranza se logra con coa sobre las cenizas de los arbustos que se queman en las laderas o con azadón o pala sobre las terrazas aluviales. Los instrumentos de mayor uso son la pala y el machete.

* En el piso térmico templado, parte media, existen terrazas de cultivo de origen arqueológico, con trazos de canales de riego, localizados en los niegos de terrazas aluviales o en los contrafuertes de las laderas. De igual manera, no en terrazas de cultivo, se observan en las pendientes de *Sezyua* planos de antiguas viviendas con demarcaciones de terrenos vecinos de cultivo de ladera, hoy convertidas en sabanas. Todos ellos son considerados sagrados, existiendo tabú para su cultivo. Son los lugares de preferencia de los *Mámas* para realizar sus prácticas de adivinanza, instruir a los hombres de la comunidad[26] y realizar pagamentos.

* Una excepción al sistema de horticultura se encuentra en el cultivo de la papa, restringido al piso térmico frío. Aunque la labranza continúa siendo mínima, se utiliza riego, cuyo uso está restringido y fuertemente ritualizado, ya que se lleva a cabo a través de pequeñas acequias de roturación de arrastre de baja profundidad, diferentes de las acequias de excavación de las ruinas arqueológicas. La ritualización en el uso del riego restringe las áreas dedicadas a este cultivo que son sumamente pequeñas. Ellas están localizadas por lo general en pequeñas mesetas de la puna alta o en laderas hacia el nacimiento de las quebradas. Aquellas de la puna se localizan al interior de cercados de piedra, realizados con los cantos rodados graníticos de las morrenas glaciales, construidos para impedir el acceso del ganado. No se utilizan cercados de alambre, por la prohibición cultural de horadar la tierra para plantar postes. Aunque la papa se encuentra por lo general sola, en las cercanías de los poblados puede estar asociada con arracacha, batata o fríjol.
* Las actividades pecuarias (bovinos, caprinos y ovinos) no conllevan actividades de cultivo de pastos; los animales se alimentan de las gramíneas de las praderas localizadas en las pendientes de las cuencas. Para su administración se colocan obstáculos en forma de muros de piedra o de enramadas de ramas de árboles.
* No existe, aparte del café, una clara definición de una época anual de la cosecha, sino más bien cuatro de ellas, correspondientes a la diferencia existente entre las épocas de cosecha que se dan en los distintos pisos térmicos. Estos períodos, más o menos cuatrimensuales, están sancionadas por las fiestas del *kualama.*
* Todo el sistema de horticultura está mediatizado por la complementariedad vertical, ya que los *Kogui* están deambulando entre sus posesiones localizadas en los distintos pisos térmicos tanto en la actividad hortícola como en procura de productos maduros.
* Los heterocultivos se caracterizan por diversidad de especies cultivadas. De los cultivos de nicho no se puede decir que sean estrictamente monocultivos, porque por regla general se encuentran algunas especies útiles asociadas; pero ellos sí están dedicados preferentemente a una sola especie (café, caña, papa). Reichel-Dolmatoff (1988: 125) calificó la práctica de los heterocultivos como la creación de un "ecosistema generalizado" y la de los nichos como la de un "sistema especializado". Algunas propiedades de los heterocultivos son las siguientes: (a.) Mantienen controles fitosanitarios, por la diversidad de los cultivos; (b.) Evitan la erosión, en especial por razón de la malanga, cuyas hojas amplias evitan que la lluvia eclosione directamente el suelo; (c.) La presencia del fríjol aporta nitrógeno al suelo; (d.) Representa una utilización racional del espacio.

* La introducción del cultivo del café entre los indígenas ha implicado el que se le dedique a las actividades relacionadas con el grano (zocola, siembra, limpieza y cosecha) un esfuerzo en tiempo de trabajo que antes no existía. Alrededor de la actividad se han entrelazado las redes de relaciones de reciprocidad en el trabajo y en la distribución de bienes. De acuerdo con nuestro muestreo, un 7316 de la población encuestada produce café en el momento. Si a estos datos agregamos las personas que se encuentran sembrando o esperando la entrada de la planta en producción, tenemos que el 83% de las familias de la muestra dedica esfuerzos en la actividad caficultora. Estos datos se descomponen en 71% de los *Mámas* caficultores (57% productores actuales de grano), 75% de los comisarios (50% productores) y 89% de los vasallos (84% productores).

Los anteriores guarismos pueden ser comprendidos si tomamos en cuenta que tanto el grupo de los comisarios (por su mayor nivel de acumulación histórica), como el de los *Mámas* (por el tributo) presentan requerimientos de moneda de menor nivel cuantitativo que el de los vasallos, y por lo tanto dedican menos esfuerzos a esta actividad, que se caracteriza (en el caso de los cafés arábigos) por consumir proporcionalmente más trabajo que tierra y capital.

**El concepto de Muen/ Getzama**

Cuando se le pregunta a un *Kogui* sobre la extensión de sus cultivos o posesiones, responde con la categoría *muen/guetzama. Muen* significa medio *guetzama* entero, sin que exista una correspondencia precisa respecto a un área.

Se puede especular que *getzama* es lo "suficiente" para el papel que una posesión determinada deba jugar en el sistema de las reciprocidades, respecto bien al piso térmico, bien a la actividad. Así, si se trata de un nicho, y en él se posee la caña o el café suficientes para el sistema de intercambios, se dice que el área es *ezo* [un] *getzama.* Si de él se procuran excedentes complementarios, se dice que el área es dos *getzama.* Si se trata de un heterocultivo, que requiere de complemento para el consumo, se dice que es un *muen.*

Por regla general, los nichos corresponden al concepto de *getzama* y los heterocultivos al de *muen.* La papa, por el área restringida en la cual se cultiva, se clasifica como *muen-muen* (medio-medio). Con la introducción del concepto de hectárea, los *Kogui* tienden a traducir *getzama* como hectárea y *muen* como media hectárea.

La clasificación no es aplicable para los cultivos, de área escasa, que existen en los derredores de los poblados, en donde se cultiva *hayo, chondul* y algunos frutales y que no se pueden clasificar como huertas caseras[27], por no equipararse estas áreas a

delimitaciones correspondientes a viviendas específicas, por encontrarse disgregados alrededor de los poblados, aunque se conoce y respeta la propiedad de cada una de las plantas.

**Especies cultivadas**

Una de las características de la economía *kogui* es su actual adaptación a especies no endémicas, que son fundamentales en su subsistencia. Para clasificar estas especies, es importante hacerlo desde el punto de vista de la definición de complejos. Existen los siguientes:

*Complejo plátano/malanga:*

(Musa sapientum /Xantosoma sagittifolium) Heterocultivo, pisos térmicos caliente y medio bajo. *Bongá,* San Pedro, Santa Rosa, *Nubiyaka,* Pueblo Viejo, San Antonio, *Luaka.* Áreas *muen.* Pueden encontrarse asociados a su vez con banano dulce, (Musa paradisiaca), maíz (Zea mays), ñame (Dioscorea alata), yuca dulce (Manihot utilissima), fríjol (Phaseolus spp.), ají (Capsicum spp.) y ahuyama (Cucurbita spp.). Se dan casos esporádicos en los cuales la malanga se cultiva sin la presencia del plátano.

*Complejo arracacha/batata:*

(Arracacia xanthorrhizal Ipomea batatas) Heterocultivo, piso térmico templado alto. Áreas *muen.* Parte alta boscosa de *Seiyua,* San Miguel, *Takina,* Pueblito, *Guamaka.* Pueden encontrarse a su vez asociados maíz, col (Brassica oleácea), cebolla larga (Allium fistulosum), y fríjol. En este piso el maíz puede encontrarse o no asociado con este heterocultivo.

*Complejo de la caña de azúcar:*

(Saccharum officinarum) Cultivo de nicho, piso térmico templado bajo y medio, especialmente terrazas aluviales del río Garavito entre *Nubiyaka* y *Luaka;* también, en menor escala en las del río San Miguel entre Santa Rosa y San Miguel. Aunque escaso se encuentra también en el Cali ente (San Pedro). Áreas *guetzama.* Se encuentra asociado con algodón, ahuyama, ají, *guandul* (Cajanus indicus), tomate (Lycopersicum cerasiforme), fique (Agave americana) y con frutales: piña (Ananas sativus), Aguacate (Persea gratissima), mango (Mangifera indica), guanábana (Añona muricata), guayaba (Psidium guajaba) y zapote (Matisia cordata). El cultivo rara vez se extiende al contrafuerte de la terraza.

*Complejo del café:*

(Coffea arabica) Cultivo de nicho, piso térmico caliente y medio bajo. El complejo

puede extenderse de la terraza aluvial al contrafuerte. Áreas *guetzama Bongá* (de menor incidencia), San Pedro, *Nubiyaka,* Pueblo Viejo, san Antonio, *Luaka.* En el río San Miguel, limitado a Santa Rosa[28]. Puede estar asociado con las mismas especies de del complejo de la caña, pero en menor escala. Posee sombríos de arboles de leguminosa y plátano.

*Complejo de la papa:*

(Solanum tuberarium) Cultivo de nicho, piso térmico frío. Áreas *muen-muen. Makotama, Takina* (parte alta), *Sankona.* En general es un monocultivo, pero en la vecindad de los asentamientos arriba de *Makotama (Nukuishgaka, Nuishbaka, Kuatehiu, Alubalelzi)* se encuentra asociada con arveja, cebolla, ajo, fríjol y fique.

*Complejo de poblado;*

Cultivos de nicho, áreas pequeñas. Cultivo del *hayo* o coca (Erythroxylon novogratense) asociado con ají, *chondul,* ahuyama, fique y frutales.

Es de notar que Reichel-Dolmatoff (1949: 108-113) no menciona al café entre las plantas cultivadas por los *Kogui.* Para la época de su investigación (1944-1948) este cultivo[29] se encontraba en manos de los colonos.

## Caza

La caza es una actividad complementaria de obtención de proteínas, aunque en algunos casos se caza para proteger los animales domésticos de los carnívoros. Sin embargo, la caza en la Sierra parece ser escasa, aun desde la época de la investigación de Reichel-Dolmatoff (194ó: 38).

La caza posee especial importancia para efectos de las colectas de alimentos para las fiestas del *kualama,* a las cuales, de conformidad con los patrones culturales de los *Kogui* "se debe llevar solo carne de monte", aunque en la realidad también se consuma carne de animales domésticos, en especial cerdos, y pescado obtenido a través del intercambio en el circulo de la economía de mercado.

Se utilizan tres técnicas para cazar: la caza con trampas, consistentes en pequeños círculos de palos enterrados, en cuyo interior se deja la carnada atada con una pita a otro palo que sostiene una laja de piedra que al ser halada la proyecta bajo el efecto de la gravedad hacia abajo, aplastando a la presa. Se utiliza especialmente para aves, como guacharacas.

En segundo lugar, se caza con arma de fuego, por lo general escopetas "hechizas", que los *Kogui* intercambian con los colonos y han aprendido a reparar. En tercer lugar, lo hacen con perros, persiguiendo y capturando con ellos las presas.

En nuestro muestreo, con relación a la caza encontramos lo siguiente: Los hombres que declararon cazar fueron 14 (46,66%), los que dijeron no dedicarse a esta actividad fueron 16 (53,33%). Entre los que no cazan encontramos la mayoría de los *Mámas* (6; 85,71%), 3 comisarios (75%) y 7 vasallos (36,84%). Solo un *Máma* declaró (14,29%) cazar, pero exclusivamente con trampa; un comisario (25%) y 12 vasallos (63,16%) quien lo hacía con perro pero sin arma de fuego.

Mirado desde el punto de vista de las cuencas, de los 8 entrevistados de la cuenca del San Miguel, solo 2 (25%) cazaban; de los 22 de la del Garavito, cazaban 12 (54,54%).

Respecto de las técnicas de caza, entre los 14 cazadores encontramos lo siguiente: con trampa: 1 (7,14%); con arma de fuego: 7 (50%), uno de ellos además con perro; con perro: 6 (42,85%).

Fueron identificadas como especies objeto de la caza las aves, el ñeque, el venado, el gavilán y el tigrillo (Felis pardalis), estos dos últimos casos "no para consumir, sino para cuidar (los animales domésticos)". No nos fue mencionada la danta (Tapirus) como pieza de caza.

Los *Kogui* no pescan en sus ríos, que son la "sangre de las extremidades de la madre", pero, ávidos de pescado, añoran los tiempos en que lo obtenían del mar y manifiestan nostalgia tanto por haber perdido el dominio sobre el mar, cuanto por no contar hoy con tribus amigas del litoral para intercambiarlo. El pescado seco es uno de los productos de mercado de mayor importancia para los *Kogui.*

## Recolección

En nuestro muestreo, con relación a la recolección encontramos lo siguiente:

Las personas que manifestaron dedicarse a actividades de recolección fueron 15 (50%), los que dijeron no dedicarse a esta actividad fueron el mismo número (50%).

Entre los que no recolectan encontramos *4 Mámas* (57,14%), 2 comisarios (50%) y 9 vasallos (47,36%). 3 *Mámas,* 3 comisarios y 9 vasallos lo hacían.

Mirado desde el punto de vista de las cuencas, de los 8 entrevistados de la cuenca del San Miguel, 4 (50%; 3 *Mámas,* 1 vasallo) recolectaban, contra igual número que no lo hacían *(*1 *Máma,* 1 comisario, 2 vasallos); de los 22 de la del Garavito, 11(50%) se dedicaban a la actividad (8 vasallos, 2 comisarios) e igual número de familias no lo hacían (3 *Mámas,* 1 comisario, 7 vasallos).

De las 15 personas que declararon recolectar, 6 identificaron especies objeto de esta recolección, así:

* *Kandji* (Mettenusia edulis): Fruta preciada por los *Kogui* que se cocina en agua, de importancia para las fiestas del *Kualama,* cuando los comisarios ordenan la "colecta de alimentos", de preferencia naturales.
* *Tamin kala* (Passiflora spp.)
* Otras especies de "frutas de natural"

Sobre este punto es importante aclarar que no clasificamos las actividades de cosecha de aguacate, mango, guanábana y otros árboles frutales considerados por Reichel-Dolmatoff que se encontraban "en un estado semisilvestre" y que se propagaban "sin intervención del hombre", "siendo así su consumo muy limitado y ocasional" (1949: 109), como actividades de recolección. Nos parecía que estos árboles eran cuidados con cierto esmero y que poseían una función especial más allá de la alimentaria: servían como elementos arcifinios para la delimitación de las áreas de usufructo. En el caso del aguacate, que nos parecía de buena calidad y relativamente abundante, su papel en la economía es de relevancia en el engorde de los marranos en época de cosecha.

Sorprende el bajo número de hombres dedicados a la recolección. La explicación que nos fue dada por uno de los entrevistados (Gabriel Conchacala en Pueblo Viejo) se refería al hecho de que "no hay mucho *kandji".* No nos fue referida la recolección de gusanos o de cangrejos de río relacionada por Reichel (1946: 116).

**Artesanías**

La actividad artesanal también ha sido descrita en detalle por Reichel-Dolmatoff (1946: 72-78) en la elaboración de vestidos y adornos, hilandería y tejidos, cordelería, cestería, cueros, cortezas, cerámica, talla de madera, armas y producción de fuego.

Sobre esta actividad nos restan las siguientes anotaciones:

* La lana y el cotón [30] de origen industrial juegan un papel importante en la actual economía *kogui.* A diferencia de lo encontrado por Reichel-Dolmatoff, el algodón se siembra poco y su uso es marginal. Las mochilas que se elaboraban con algodón (se siguen elaborando las de fique) se fabrican ahora con lana industrial. Las mantas femeninas se cosen en la actualidad a partir del algodón industrial o cotón. Sin embargo, las mantas masculinas, siguen siendo elaboradas por los hombres a partir de lana de oveja cardada por sus respectivas mujeres. Lo anterior ha implicado la liberación de tiempo de trabajo a las mujeres en sus labores de hilado de algodón y de los hombres de sus labores de tejido de algodón, aunque el hilado y tejido de la lana continúe, a pesar de la introducción de la lana industrial, cuya influencia se restringe especialmente a la elaboración de mochilas y no de mantas masculinas.

* No se reporta la fabricación actual de arcos y flechas; sin embargo, el uso de armas de fuego ha aumentado con relación a la época del estudio de Reichel.

* La elaboración de máscaras rituales de madera sigue considerándose una actividad sagrada que no se reporta. En nuestro viaje *tuvimos* la oportunidad de mostrar la traducción del Instituto Colombiano de Antropología (1992) en la obra de T. K. Preuss. Allí aparecían fotos tomadas en 1913 de algunas máscaras rituales. Se nos hizo saber la conveniencia de entregar la obra a los *Mámas,* razón por la cual regresamos sin ella.

* La elaboración de ollas de cerámica, con uso no solo utilitario sino también ritual, parece poseer especial significación en los intercambios. Existen no solo especialistas alfareros, sino también ayudantes (Alejo *Handigua* en *Seiyua)* que reciben parte de la quema en pago por sus servicios; las ollas son objeto de intercambios de reciprocidad con *los Mámas* por alimentos y servicios espirituales (caso de *Minti Díngula* en *Makotama).* De igual manera, hasta lo que pudimos observar, las ollas se producían de preferencia en los poblados considerados sagrados por los *Kogui,* como *Seiyua* y *Makotama.* Es presumible que en estos mismos sitios se concentre la producción de máscaras[31].

Nuestro muestreo dio los siguientes resultados:

Las personas que manifestaron dedicarse a actividades artesanales fueron 23 (76,66%), los que dijeron no dedicarse a esta actividad fueron 7 (23,33%).

Entre los que no se dedican a actividades artesanales encontramos 2 *Mámas* (28,57%), 1 comisario (25%) y 4 vasallos (21,05%). 5 *Mámas* (71,43%), 3 comisarios (75%) y 15 vasallos (78,95%) lo hacían.

Mirado desde el punto de vista de las cuencas, de los 8 entrevistados de la cuenca del San Miguel, 4 (50%; 2 *Mámas,* 2 vasallos) elaboraban artesanías, contra igual número que no lo hacían *(2 Mámas,* 1 comisario, 1 vasallo); de los 22 de la del Garavito, 19 (86,36%) se dedicaban a la actividad (todos *los Mámas –3– y* los comisarios –3– y 13 de los 16 vasallos).

Las 23 personas que declararon elaborar artesanas, identificaron así su actividad:

* 22 (95,65%) elaboraban sus propias mantas. Uno solo de los artesanos, el vasallo *Minti Díngula* de *Makotama,* limitó su actividad a la elaboración de ollas. Esta persona no poseía sino una parcela de usufructo de complejo batata/arracacha y de nicho de papa; el resto de su tiempo se dedicaba a labores de aprendiz de *Máma,* con su suegro, el *Máma* de *Makotama* Fiscal *Inquimakuj* por lo tanto, su actividad artesanal de fabricación de ollas era de importancia restrictiva, para él en cuanto "cambiaba las ollas con el *Máma* por comida". La actividad de la elaboración de las mantas puede considerarse como generalizada, máxime si se

tiene en cuenta que uno de los entrevistados que declaró no realizar artesanías, explicó su conducta de la siguiente manera “este año no hice manta, por no haber podido adquirir la lana”. Si lo incluimos como artesano, el porcentaje de elaboradores de mantas sobre el total de la muestra se eleva al 76,66%.

* 3 (10%) personas manifestaron construir ollas, todas ellas en la cuenca del San Miguel, lo que apunta a corroborar el carácter especializado de esta actividad.
* 2 personas (6,66%) manifestaron elaborar sombreros, todos ellos en *Luaka* y relacionados con la familia Moscote, demostrando la especialidad de esta actividad.
* De igual manera solo 3 personas (10%) declararon elaborar abanicos, todos ellos en la cuenca del Río Garavito.
* En lo relativo a la fabricación de mochilas, 5 personas (16,66%) declararon hacerlo.
* Una sola persona (3,33%) manifestó dedicarse a la elaboración de chinchorros.
* En lo que respecta al comercio, solo 3 personas (10% de la muestra, 13,03% de los artesanos) manifestaron producir para la venta, en los tres casos mochilas; comercializadas a través de la “cooperativa” y de la venta de estas artesanías que posee la Organización *Gonawindúa* en Santa Marta. Estas personas eran: un comisario de *Bongá,* cuya señora elaboró 4 mochilas para la venta en el año anterior; un joven “cooperativo”[32] que vendió 3 mochilas en ese período y un vasallo vecino de *Bongá* que lo hizo con l0 de estas piezas. Ninguna de estas familias era atípica en la tenencia de la tierra.

## Animales domesticados

Cuentan los *Kogui* con un renglón importante de su economía con la domesticación de animales. Se trata, en todo caso, de especies exógenas[33], incorporadas a su cultura material a lo largo del contacto con los colonizadores. Sin embargo, el uso que hacen de estos animales es función de una adaptación muy propia a sus patrones de comportamiento. Por lo anterior, encontramos de interés clasificarlas desde un punto de vista utilitario:

*Complejo de carga:*

Destaca en este campo el uso de los bueyes. Se trata de bovinos machos que son mantenidos hasta cierta edad para ser domesticados en las labores de acarreo. Su raza es de difícil clasificación, existiendo similitudes con el “blanco orejinegro” sin llegar a llenar sus características. Se puede presumir una evolución endémica de antigüedad importante, de difícil cálculo. Entre los bueyes que observamos, no pudimos inferir el cruce de razas modernas[34].

Las vacas, en general, son dedicadas para la cría de bueyes. En nuestro muestreo obtuvimos 17 bueyes vs. 85 vacas, lo que corresponde a una relación de utilización exclusiva de las crías de las hembras en este uso[35]. De hecho, sólo uno de los entrevistados declaró usufructuar leche de sus vacas (Juan Mamatacán, Cabildo Gobernador y Presidente de *Gonawindúa,* sobre 2 vacas localizadas en terrenos de antiguos colonos que le fueran adjudicados por el INCORA[36]).

Sobre la utilización de los bueyes para carga es interesante anotar lo siguiente:

- Capacidad de carga: los *Kogui* sólo cargan sus bueyes con 15 kgs., a pesar de que estos semovientes pueden con pesos superiores a los 150 kgs. Es común que las mulas también sean cargadas de la misma manera, con excepción del café, en donde la influencia de la difusión de la forma de carga de los arrieros que circulan por la región (intermediarios y el arriero de las Madres Lauras, transportan cargas en mulas con dos bultos de 60 kgs.) ha conllevado un aumento de la carga muerta del café en los mulares de los *Kogui.*
- Peculiaridades de su rango de tránsito: el buey posee una ventaja comparativa sobre las bestias caballares y mulares en la forma de sus pezuñas; mientras los primeros son biungulados, los últimos son monoungulados. Ello permite a los bueyes mejor agarre y mayor tracción, lo que les posibilita un desplazamiento más adecuado en las zonas pantanosas, en los caminos húmedos de ladera y en las morrenas y lajas de la zona epiglacial.
  En la actualidad esta ventaja está restringida a los páramos; arriba de *Nukuishgaka,* en el camino de *Makotama* a las lagunas, desaparece el camino de herradura para dar paso a trochas a lo largo de las morrenas glaciales. Allí se imposibilita la circulación de mulas, siendo la vía de utilización exclusiva de bueyes para carga. En esta zona se encuentran siembras de papa que justifican el uso de animales de carga.
  La otra zona en la cual el servicio de los bueyes era relevante, aquella de las lagunas y pantanos epicosteros (vía descrita en detalle por Reclus para el siglo pasado y por Preuss para comienzos de este siglo), ha perdido toda su dificultad, gracias al secamiento de estos pantanos y al hecho de que los *Kogui* ya no toman la vía Río Claro-Rio Jerez-Dibulla para su conexión interétnica, sino que se desplazan por la vía *Bongá-* La Cuchilla-Mingueo, que cuenta con carreteable desde La Cuchilla; quedando como área semipantanosa solamente el trayecto San *Pedro-Bongá*-Río Claro, de poca dificultad, que es bien tolerado por las mulas.
  Los trayectos internos de las cuencas de los ríos Garavito y San Miguel, entre los climas templado bajo y templado alto, que dan cuenta de la mayor extensión de la red de caminos de la zona, no presentan ninguna dificultad para el tránsito de caballos, mulos y burros.

- Importancia histórica: la cría de bueyes de los *Kogui* tuvo importancia en tiempos pasados, antes de la construcción de la red vial entre Santa Marta y Riohacha, en cuanto estos animales fueron apetecidos por los morenos de Dibulla y los guajiros para ser utilizados como bestias de carga en las zonas pantanosas pericosteras entre Dibulla y Camarones (Reclus, 1992: 203-220), convirtiéndose así en mercancía de cambio que fomento la colonización moderna del territorio *kogui* en el eje Río Jerez-Río Claro-Pueblo Viejo en el río Garavito.

Para efectos de carga, hoy se utilizan también los mulares y los burros: los burros, por difusión desde las áreas planas de la costa caribe, en donde son de uso común; las mulas, por difusión de los antiguos colonos productores de café, marihuana y cocaína y hoy en día de los intermediarios y la cooperativa de Pueblo Viejo que las usan para el transporte del grano. En la medida en que los *Kogui* han ido adoptando este cultivo, al serles entregadas las mejoras de los colonos, algunos han ido adquiriendo bestias mulares, ya que no las producen.

Los pocos caballos que poseen los *Kogui,* también son utilizados para la carga; es muy raro ver a un *Kogui* montado en una mula o en un caballo, a los que prefieren conducir de tiro. Sin embargo, los caballos se usan para montarlos en algunas ocasiones, siendo estos animales, por su nerviosismo, inadecuados para los caminos de herradura de la zona, especialmente en época de invierno, cuando los pisos se tornan resbalosos.

En el muestreo obtuvimos 21 mulas, ó caballos y 11 burros. Mientras 12 personas (40%) poseían bueyes, solo 9 (30%) manifestaron ser propietarios de mulas; tres de ellos poseyendo uno 5 y los otros dos 4 mulas. Se trataba en estos casos de personas dedicadas a la intermediación de cafés; dos líderes de *Gonawindúa* y un cooperativo de Pueblo Viejo que alquilan las mulas, entre $3.500 y $5.000 el viaje Pueblo Viejo-La Cuchilla, aunque declararon haberlo hecho pocas veces en 1993 (4 “algunas” veces). 9 (30%) personas declararon poseer burros y 5 personas (16,66%) caballos.

Del total de los entrevistados, 22 (73,33%) poseían animal de carga y 8 (26,66%) estaban desprovistos de esta ayuda (2 en San Miguel, el 25% y 6 en Garavito, el 27, 27%). De estos últimos, 4 poseían vacas, que son utilizadas algunas veces, por defecto, para carga; o que implican poseer bueyes en potencia. Si restamos lo anterior, solo encontramos un 13,33% de las familias nucleares desprovistas de medios de carga (1 en San Miguel, el 12,5% y 3 en Garavito, el 13,63%), teniéndolos el 86,67%.

Un análisis de las personas que no poseían animal de carga nos muestra lo siguiente: en la cuenca del San Miguel se trataba de un aprendiz de *Máma,* que acababa de pagar el precio de la novia a su suegro. En la del Garavito, de un *Máma* joven (asignado recientemente a *Bongá* 37*),* y de dos vasallos jóvenes de Pueblo Viejo, uno de ellos pagando aun el precio de la novia y otro que lo había terminado de pagar cuatro años atrás.

En lo que respecta a la preferencia por especies, 3 personas poseían tres clases de animal de carga, 8 personas poseían dos clases y 11 una sola clase. De estos 5 eran bueyes, 5 mulas, 2 burros y 1 caballo. Lo anterior nos muestra la tendencia a la sustitución de los bueyes por las mulas. Las personas que preferían las mulas y que ya no usaban bueyes eran todos ellos productores de café y todos de la cuenca del Garavito. Uno de ellos poseía una sola mula, pero los otros tenían, en su orden 2, 2, 4 y 5 mulas cada uno. Los que solo poseían bueyes se encontraban, uno en la cuenca del Río San Miguel y los otros cuatro en la del Garavito, 3 eran productores de café y dos no lo producían.

*Complejo de uso de subproductos:*

En este uso solo pueden ser clasificados las gallinas y las ovejas. De las gallinas los *Kogui* obtienen huevos para su alimentación, de las ovejas lana que es cardada e hilada por las mujeres para que los hombres tejan con ella sus mantas. Las matas de las mujeres son de algodón, que hoy en día los hombres adquieren en las cooperativas para dotar a sus mujeres de vestido, lo que acarrea prestigio. A pesar de que también se adquiere lana industrial, los hombres prefieren la lana cruda cardada por sus mujeres para elaborar sus propios vestidos.

Sin embargo, solo el 33,33% de las familias nucleares declaró estar en posesión de 167 ovejas, para un promedio de 16,7 ovejas por familia, lo que implica una producción de lana suficiente para la elaboración de las mantas masculinas de la familia y para la obtención de un excedente, que es fácil presumir, resulta objeto de reciprocidades para su distribución intraétnica.

Como fue dicho anteriormente, los *Kogui* (con una excepción) no aprovechan la leche de sus vacas. Esta situación es típica de la tenencia de ganado vacuno en otras comunidades indígenas colombianas, aunque sus causas difieren de lo encontrado en el Cauca o en Narino en donde la leche no se consume pero las vacas se ordeñan para la venta del producto. Entre los *Kogui* no existe la venta de leche, las vacas no se ordeñan por no existir manejo permanente en corrales, ya que la mayoría se encuentran pastando en terrenos alejados de las viviendas y, posiblemente, por la baja producción láctea de la raza desarrollada endémicamente.

*Complejo de alimentación directa:*

Se incluyen en este grupo solamente las aves de corral que no están bajo la función de producción de huevos (gallinas horras, pollos).

Ocho personas solamente (el 26,66) declararon no poseer aves de corral (1 en la cuenca del San Miguel y 7 en la del Garavito). Los 22 restantes declararon poseer entre 5 (11 personas) y 40 gallinas, siendo esta contabilidad dudosa[38]. Una persona mencionó poseer pavos endémicos en cautiverio[39].

*Complejo de intercambio:*

Los cerdos y los chivos poseen como finalidad única la producción de carne. Sin embargo, ninguna familia sacrifica un animal para sus necesidades exclusivas. El sacrificio de estos animales se enmarca dentro de los eventos de fiestas comunales, reciprocidad a la prestación de trabajo individual o convites para el trabajo de un número plural de personas en la parcela de quien sacrifica el animal.

Los ovinos y las ovejas poseen, como destino secundario al de la producción de lana y a la cría, aquel de la producción de carne, la cual se enmarca dentro de las reciprocidades arriba mencionadas.

Los cerdos y los ovinos, principalmente, y en menor grado ovejas y chivos, poseen también una función de acumulación de capital que es utilizado para la adquisición de tierras entre los *Kogui.* Estas se pagan generalmente en bueyes, vacas o cerdos. La función de elemento de intercambio que bueyes y cerdos poseían anteriormente ante colonos e intermediarios interétnicos, ha ido desapareciendo gradualmente frente al café.

18 personas poseían cerdos (60%), 5 en la cuenca del San Miguel (62,5%) y 12 en la del Garavito (54,54%). Los declarantes manifestaron poseer entre 1 y l0 cerdos adultos[40]. La incidencia de chivos es mucho menor; solo 2 personas (6,66%) declararon poseerlos (l0 y 25 chivos).

El único entrevistado que poseía estanques piscícolas[41], para el engorde de cachamas, manifestó que las usaba "para *zhigoneshi* o sea, las utilizaba en la red de reciprocidades intraétnica.

Los perros, más que una función de vigilancia, están integrados a la cacería y a la recreación de los niños. Solo 11 personas (36,66%) declararon poseerlos.

Presentamos la tabla de los resultados del muestreo en las especies y cantidades de animales domesticados en posesión de los entrevistados:

| Rol | Buey | Vaca | Caballo | Mula | Burro | Oveja | Chivo | Perro | Gallina | Cerdo |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **1M** | | | 2 | | | | | 1 | | 1 |
| **2M** | 1 | | 1 | | 1 | | | | 5 | 2 |
| **3M** | 2 | | | 1 | | 35 | | 1 | 5 | |
| **4M** | | 11/ | | | | 2 | | | 5 | 2 |
| **5C** | 1 | | | | | | | | 5 | 2 |
| **6V** | | 4 1/ | | 1 | 1 | | | | 20 | |
| **7V** | | | | 1 | 1 | | | | 5 | 1 |
| **8V** | 2 | | | | | | | | 5 | |
| **9M** | 1 | | | | | | | | 5 | |
| **10M** | | | | | 1 | | | | | |

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **11M** | | 15 | | | | | | | | 2 |
| **12C** | 2 | 1 | | | | 10 | | | 4 | 2 |
| **13 C** | 1 | 1 | | | | 10 | | | 5 | 2 |
| **14C** | | 5 | | 1 | | 20 | | 1 | 10 | |
| **15V** | | | | | 1 | | | | 3 | 2 |
| **16V** | 2 | 2 | | | | 20 | 10 | 1 | | 3 |
| **17V** | 1 | Ó | 1 | | 2 | 10 | | 1 | 8 | 5 |
| **18V** | 1 | | | | 1 | 20 | | | 6 | 6 |
| **19V** | 2 | 8 | | 4 | | | 25 | | | |
| **20V** | | 2 | | | | 10 | | | | |
| **21 V** | | | | | | | | | | |
| **22V** | | | | | | | | | 5 | 4 |
| **23 V** | 2 | 1 | 22/ | | 2 | | | 1 | 30 | 6 |
| **24 V 3/** | 1 | 1 | | | | | | | 20 | 2 |
| **25V** | | 10 | | 4 | | | | 1 | 40 | 4 |
| **26V** | | 24/ | | 5 | | | | 2 | 20 | 6 |
| **27V** | | 2 | | 2 | | 20 | | 1 | 10 | |
| **28V** | | 6 | | 2 | | | | 2 | 30 | |
| **29V** | 2 | | | | 1 | | | 1 | 5 | |
| **30V** | | 8 | | | | | | | | 10 |
| **Total** | 17 | 85 | 6 | 21 | 11 | 167 | 35 | 13 | 251 | 62 |

V: Vasallo
C: Comisario
M: *Máma*

Cuenca del río san Miguel:
Nombre, lugar de la entrevista

1: Valencia Labata, *Seiyua*
2: Jacinto Zarabata, *Seminaiyi*
3: Fiscal *Inquimaku, Makotama*
*4: Seneguei Kurcha, Makotama* 5: José Joaquín Mamatacan, *Seiyua*
7: Alejo *Handigua, Seiyua*
8: Minti Díngula, *Makotama*

Cuenca del río Garavito
Nombre, lugar de la entrevista.

6: José Daza Ungama, *Bongá*
9: Juan Conchacala, *Bongá*
l0: Luciano Mamatacan, *Nubiyaka*
11: Bernardo Moscote, *Luaka*
12: Juan Mana Sauna, *Bongá*
13: Pedro *Handigua, Nubiyaka*
14: Padilla Mámatacan, *Luaka*
15: Arregole Simungana, *Bongá*
16: Narciso Mamatacan, *Bongá*
17: José Antonio Zarabata, *Bongá*
18: Julián Conchacala, *Bongá*
19: Arregocé Zarabata, *Nubiyaka*
20: José Antonio Labata, *Nubiyaka*
21: Hernando Zarabata, *Nubiyaka*
22: Gabriel Conchacala, Pueblo Viejo
23: Benito Limaco, Pueblo Viejo
24: Atanasio Sauna, San Antonio
25: Antonio Coronado, San Antonio
26: Juan Mamatacan, *Luaka*
27: Alejo Moscote, *Luaka*
28: José Gregorio Conchacala, *Luaka* 29: Juan Mámatacan, *Luaka*
30: Juaco Urimaco, *Luaka*

1/ No posee pasto propio. Las reses las tiene en "compañía" en Guachaca, por fuera de la cuenca materia del estudio. 2/ Yeguas.
3/ Cooperativo de Pueblo Viejo; reparto 8 pavos y un estanque de cachamas (7 x 5 mts.) para *Zhigoneshi*
4/ Reportó 3 botellas de leche al día.

## La ganadería *kogui*

La actividad ganadera en la Sierra Nevada de Santa Marta ha sido objeto de permanente preocupación por parte de los especialistas que la han analizado. Se ha discutido, en primera instancia, la capacidad de los suelos para mantener de manera sostenible esta práctica, llegándose a plantear, en términos generales, que "se debe considerar que según el IGAC, los *suelos* de la Sierra Nevada, casi en un 70% son tipo VII que indica suelos no aptos para el desarrollo pecuario. Estos *suelos,* poseen una pendiente pronunciada, son frágiles y en la mayoría de los casos, los colonos y las personas que desconocen la aptitud de los *suelos* de la Sierra realizan prácticas hortícolas que provocan erosiones severas. Además esta capa no se recupera por la

fragilidad del suelo" (Botero, Silvia; Subdirectora de la Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, en Servicom, 1991: 33-34)

La preocupación nace de dos hechos observables en el contexto ecológico de la Sierra:

*La deforestación:*

Ella alcanza niveles "espectaculares"; en términos de Francisco Avella "este avance de la ganadería sobre el bosque es particularmente grande en el piedemonte de las zonas montañosas. Morello anota:

> "...en la práctica, el bosque es el territorio a conquistar para la ganadería. Tal conquista...ha llevado al desmonte más espectacular que se conoce en el territorio montano." (Servicom, 1991: 23-24)

En la Sierra, esta situación corresponde en especial a sectores diferentes al área de nuestra investigación; ellas son:

* En la vertiente sur oriental "la porción de la reserva (sic) indígena arhuaco, comprendida entre La Cueva y San Sebastián del Rábano, (en donde) el porcentaje de tierras con bosques escasamente supera el 10% y el desmonte en un 90%, es usado como tierra ganadera" (ibíd.: 24).
* En la vertiente sur-oriental se mencionan también los casos de Tomarrazon, Caracolí (Guajira) y Atánquez como "zonas deprimidas" en las cuales se presentó un "incremento notorio de la ganadería (años 20) y desapareció el bosque por completo" (PNR, 1990; ídem. p. 5).
* Por último, se observa deforestación en las zonas de colonización de las vertientes norte y occidental en las regiones de Mingueo, Troncal del Caribe, Minca, San Pedro, Palmor, Santa Clara, Pueblo *Bello* y Germania; caracterizada por un complejo de "plantaciones pequeñas de café, yuca, plátano complementado por ganadería extensiva en pequeña escala y bajo grado de desarrollo tecnológico" (ibíd.)

No es fácil inculpar a la ganadería del proceso de deforestación de la Sierra, si tenemos en cuenta el hecho de que las tierras son deforestadas por prácticas hortícolas que dan lugar al crecimiento de gramíneas en las cuales, posteriormente, pastan los ganados. Distinto es que pueda observarse en la actualidad que el uso de praderas de este origen sea el pecuario. De hecho, solo en las partes bajas de las cuencas de los ríos magdalena, Valledupar y Riohacha, la deforestación se realizó con propósitos pecuarios[42]. En las estribaciones de la Sierra, la deforestación moderna, y el consecuencial avance de la actividad pecuaria, es función de la tala hortícola y la erosión.

*El manejo del sistema hídrico:*

La Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta viene manifestando su preocupación acerca de la afectación de las actividades pecuarias de los indígenas al sistema de las lagunas del macizo, fuente hídrica de todo el sistema. En palabras de Silvia Botero (Servicom, 1991: 35):

> En los páramos, partes altas, hay ganado que pertenece a *los Mámas.* Por tradición, los *Mámas* poseen ganados indómitos y cerreros, en las partes altas de la Sierra, que por estar allí no reciben ningún cuidado sanitario, aguantan largas jornadas para conseguir la comida, a veces se mueren en las lagunas. Y los indígenas mencionan que si muere un animal en la laguna[43], se seca el agua.

Más adelante (p.36), con referencia a un área por fuera de la de nuestra investigación, anota:

> En el Cesar hay ovejas y cabras en los páramos en un buen número...que deambulan por la Sierra consumiendo vegetación, frailejones, etc., provocando una de las mayores deforestaciones sin medir y cuantificar el daño ecológico.

Para efectos del análisis en el caso que nos ocupa, en las cuencas de los ríos San Miguel, Garavito y Santa Clara, dentro del resguardo indígena por encima de los 300 msnm., es pertinente distinguir tres áreas de praderas bien identificadas:

* Praderas recientes originadas en la actividad de los colonos: localizadas principalmente en Pueblo Viejo y en San Antonio (piso térmico templado bajo) en el río Garavito y, en menor escala, en San Pedro y en *Bongá* en el río Santa Clara (piso térmico caliente). Cubiertas de varios tipos de pastos sembrados por los colonos, entre los que se destacan el kikuyo y el yaragua.
* Praderas de origen antiguo localizadas en los pisos térmicos desde templado medio a frío bajo en el río Garavito *(Luaka-Pueblito-Guamaka)* y caliente a frío bajo en el río San Miguel (Santa *Rosa-Seiyua-Takina-Makotama),* que no se presentan en la cuenca del río Santa Clara. Cubiertas de gramíneas naturales en las que impera la presencia de la especie de pasto yaragua.
* Pajonales vecinos al sistema de lagunas: que son la continuación orográfica de los anteriores, pero que difieren por la presencia de paja de montana.

Los *Kogui* denominan a estas dos últimas clasificaciones con el término *sekanyi* –área desprovista de bosque, compuesta de roca y sabana. Una característica peculiar de esas praderas de que ellas, localizadas en suelos de las clases VI-VII, de pendientes pronunciadas, lo son en suelos estables; es decir, no experimentan en el momento mayor proceso de lixivización ni de erosión, lo que los diferencia de los suelos y

praderas jóvenes originados en deforestaciones relativamente recientes, en donde la erosión es conspicua, como es el caso de el sector La Cueva-San Sebastián del baño en la vertiente sur-oriental de la Sierra.

Respecto al manejo que los *Kogui* dan a estas praderas observamos lo siguiente:

- Las praderas de origen reciente anotadas son el resultado de las labores de los colonos de Pueblo Viejo y San Pedro, que ya no habitan en la región[44] , habiendo los indígenas tomado posesión de estas mejoras a través de las acciones de saneamiento del resguardo de 1987 y 1991 adelantadas por el INCORA, la Fundación "Herencia *Tayrona"* y *Gonawindúa.*
  En esta zona se encuentra la mayor densidad de bovinos en pastoreo; siendo el lugar en el cual se observó un mayor mestizaje de la raza endémica con sangre cebú y Holsteln-Frelssen. Las praderas se manejan con el método de limpieza de los potreros con machete. Observamos, además, que se recogía paja en algunos potreros de gramíneas naturales. Es posible que se utilice la quema para renovar los pastos, pero no la observamos. Nuestro cálculo de densidad en esas zonas fue de una res por 2-5 has.
  Sin embargo, se encontró una limitación muy clara a las áreas de pastoreo, consistente en la rehabilitación de praderas en bosque por el sistema de cerrar el acceso de las praderas vecinas a los bosques y dejar de limpiar estas áreas para que operara la reforestación espontánea reticular, una práctica aparentemente eficiente y acorde con la "ley de origen" de los *Mámas.*
  De esta manera se puede decir que existe una dinámica de reconversión del paisaje de los colonos (deforestación, monocultivos generalizados y pastos) al paisaje de los *Kogui* (bosque, heterocultivos semipermanentes de ladera y monocultivos de nicho) en las áreas de mejoras que han pasado a manos de la comunidad [45]; caracterizada por una disminución de las áreas de pastos en los 7 años de vigencia de este proceso de emigración de los colonos. Sin embargo, es predecible decir que se llegará a un nivel de tolerancia respecto de los animales que de todas maneras las familias desean mantener en las vecindades de los poblados de Pueblo Viejo, San Antonio y San Pedro, de tal manera que el cambio de paisaje no llegará a los extremos de cambio y así recrear la situación original *kogui* (en la cual los ganados solo pastaban en las praderas antiguas consolidadas).
  Hacia el futuro, en la medida en que aumente la riqueza, por vía de la acumulación fomentada por el café, pueden aumentar los promedios de tenencia de animales, así como puede incentivarse el mestizaje y el uso de la leche (muy limitado en la raza endógama). Ello acarrearía la tendencia a mantener los animales en terrenos de praderas al menos semiartificiales y en las cercanías de los poblados, más socorridos para el manejo fitosanitario adicional que estos cruces de razas implican.

La consecuencia sería un nuevo aumento en las áreas de pastos a costa de bosques y heterocultivos; a menos de pasar a un manejo de pastoreo diferente, en términos de siembra de pastos de corte y semiestabulación, como ya lo propuso el estudio e Ricerca e Cooperazione y *Gonawindua* de 1991 (Servicom, ibíd.: 75).

Sin embargo, la inducción necesaria para este cambio, y su costo comparativo, presentan un alto grado de dificultad por las peculiaridades míticas y culturales del manejo de los ganados entre los *Kogui* y por la necesidad de plata que conlleva la implantación del sistema recomendado: costos de semilla, posiblemente abonos, instrumentos de corte y alambre. La destinación preferencial, por parte de los *Kogui,* de los ganados hacia el uso (leche para consumo y carne para las fiestas de redistribución e intercambios de trabajo), difícilmente daría espacio para que se pudiese retornar el capital de la inversión inicial[46] .

- En las áreas de praderas consolidadas *sekanyi* existe una menor densidad de pastoreo, pero un mayor número de semovientes. Ellos responden más al modelo de especie endémica que los localizados en las antiguas mejoras de los colonos. Nuestro cálculo de densidad para esas zonas fue de una res por 10-25 has. Con una densidad de esta categoría, en pastos que resistirían 1 res por 3-5 has, es imposible hablar de sobrepastoreo. Distinto es el hecho de que estos pastos se cuidan con la práctica de quemas periódica, anuales o de cada dos años.

Las quemas están ritualizadas[47]. Pudimos observarlas para las praderas *sekanyi* en intensidad en las vecindades de *Takina.* Con las quemas se persiguen varios fines: limpiar las praderas de maleza, anular los focos de parásitos y, sobre todo, renovar las gramíneas. El yaguara y en especial la paja, con el tiempo, desarrollan cuerpos leñosos, con alto contenido de celulosa, que son difíciles de digerir por parte de los animales. Una vez sometidas las praderas al fuego, retornan brotes tiernos con características edibles.

Si bien es posible que, al decir de los *Kogui,* ellos no ocasionaron la deforestación de estos suelos, al menos no en tiempos recientes –"los encontraron así", por "venir desde el tiempo de los *Tayrona"–,* también lo es el que la práctica de la quema sea un elemento de importancia en el que esa clase de praderas sea perenne.

Casi con la introducción del ganado en la costa colombiana (1538) se inició la práctica de la quema para la renovación de los pastos naturales. Amplias zonas de la costa y de los valles interandinos sufrieron el manejo, incorporando áreas de antiguos bosques a las praderas y, en algunos casos, desertificándose las praderas mismas, coma en el caso de la media Guajira. Si las praderas consolidadas de la Sierra fueron ya deforestadas por los *Tayrona* y llevadas en tiempos precolombinos a niveles de lixivización tal que las convirtió en perennes, o si esta característica

fue producto de la práctica de la quema es materia de discusión que solo podrá esclarecerse con dataciones arqueológicas.

Lo cierto para las praderas *sekanyi* es su antigüedad, su estabilidad como suelos y la dificultad inherente para su reforestación por el método de reticulación o nacimiento de semillas; calidad que las diferencia de las praderas de talas recientes de las mejoras de los colonos, en donde la lixivización es un proceso aparente aun no finiquitado, pero en donde la dinámica de la reforestación espontánea no solamente es posible, sino que está efectivamente sucediendo en la actualidad cuando estas mejoras han pasado a manos de los indígenas[48] .

En lo relativo al manejo sanitario, la raza endémica presenta altos niveles de tolerancia al medio, por razones de selección natural, habiendo sido filogenéticamente alimentada de pastos naturales, fibrosos, sin mayores complementos que sal esporádica y "ramoneo" de leguminosas. Ello, unido al clima medio alto y frío en el cual se encuentra la mayoría de los individuos, desprovisto de zancudos y moscas causantes de huéspedes parásitos, implica un bajo nivel de necesidad de atención sanitaria a las reses.

Los métodos tradicionales de los indígenas de la Sierra consisten en el "cuidado espiritual" por parte de *los Mámas* a través de pagamentos al dueño del ganado o *Aluawiko*[49] ; y en cuidados materiales, estos son los siguientes (Servicom , 1991: 66):

* Para el nuche (Dermatobia spp.): se usa una sustancia "que los indígenas denominaban Ambil y que cargan en un recipiente. Muy parecido a la nicotina , se aplica alrededor de los nuches".
* Para las lesiones podales, se aplica en el casco una sustancia lechosa obtenida del árbol del higuero.
* Para los ectoparásitos, en especial para la garrapata, se unta el cuerpo del animal con manteca de cerdo y sal.
* Para la mastitis, se aplican compresas de agua tibia con limón alrededor de las glándulas Mamarias.

- Encontramos evidencias de manejo de los animales en forma de corrales y de cercas: en las antiguas mejoras de los colonos se siguen utilizando los corrales construidos por estos y se han mantenido algunos alambrados, a pesar de la reticencia de los *Kogui* a horadar el suelo "abrir la madre" para colocar postes. En las faldas de praderas perennes observamos cercas de ramas entrelazadas (San

*Antonio-Luaka)* que tapaban el acceso a acantilados, para proteger a los animales que pastan en las pendientes. En los territorios *ezuama* arriba de *Makotama,* observamos corrales de piedra en la vecindad de las viviendas y bramaderos de madera para amarrar los animales y permitir su manejo sanitario.

- La destinación de los vacunos es la siguiente: en primer término, en los cánones del uso. EL ganado sirve para criar bueyes de carga, que a su vez sirven para transportar. En segundo término, en el campo de la distribución tradicional: el ganado sirve para ser sacrificado y repartido en las fiestas de redistribución colectiva *(kualama),* en las reciprocidades de trabajo tipo "minga personal" *(nagone)* y en las reciprocidades de bienes a través de los regalos del *Shkauni.* En tercer término, en la economía de cambio intraétnico, para el pago de tierras. Por último, en menor medida, para el cambio monetario, a nivel de venta de bueyes, aunque este renglón ha perdido importancia en la actualidad. De esta manera el ganado entre los *Kogui* de nuestra área de estudio, en lugar de haber sido un factor de apertura a la economía de mercado, ha perdido importancia en ese espacio (siendo reemplazado por el café) y se ha retrotraído principalmente a los mecanismos de la economía tradicional.

En consecuencia, puede decirse que la actividad pecuaria de los Kogui representa, tanto por la reproducción, el manejo y la destinación, una isla aislada de características entrópicas, unida a la actividad pecuaria nacional solamente por el esporádico aporte de sangres nuevas a través de los saltos de toros de los intermediarios y de las monjas y unido al mercado únicamente por el ya mermado comercio de los bueyes.

## La ganadería es un dato al sistema de lagunas?

Para efectos de la apreciación de la hipótesis del daño al sistema de lagunas en nuestra área de estudio, por parte de la actividad pecuaria de los *Kogui,* visitamos una de las lagunas en las cuales nace el río San Miguel. Se trata de aquella conocida con el nombre de *Helba Misibarikua.* A todos los nombres de las lagunas se les antecede el morfema *Helba,* que significa "madre". El nombre viene de *Miyubbayinua* que significa "donde está la madre del agua".

Pocos ríos de la Sierra nacen directamente de los glaciares de los picos centrales, como el *Hukuméiyi* o Palomino. La mayor parte de los primeros se origina en un cinturón concéntrico, separado por una cortina granítica del pivote central de la Sierra, que se conoce como el "sistema de lagunas", localizado por debajo del nivel de nieves perpetuas. De allí la importancia que se le atribuye –por parte de los ambientalistas para efectos de la conservación del recurso hídrico de la Sierra.

*Helba Misibarikua* se localiza a 6 horas de camino de *Makotama.* Nuestro periplo se realizó en compañía del Máma Fiscal *Inquimaku,* a cuyo cargo es el cuidado de esta laguna. Para estos efectos cuenta él con un ayudante. Pudimos observar, además, que en las vecindades de la laguna poseía una cueva de enseñanza para un aprendiz de *Máma,* niño que pasa buena parte del tiempo en la oscuridad, en su tareas de alumno.

En el camino pasamos por *Nukuishgaka,* en donde observamos heterocultivos de arveja, fríjol, cebolla y fique alrededor del poblado y un pequeño sembrado de papa con riego por gravedad, localizado a 200 mts. de una quebrada, de donde se toma el agua.

A partir de *Nuishbaka,* un asentamiento del *Máma Intimaki* compuesto por cuatro casas circundadas por una muralla de piedra redonda, se inicia el límite entre el pasto y los  pajonales. Más arriba se encuentra el poblado de *Kuatehui,* de seis casas, desprovisto de *nunhué,* en donde se inicia el páramo y las actividades se restringen a la ganadería. A 3.000 msnm. se encuentra todavía papa, a la altura de *Alubaleiyi,* último asentamiento antes de entrar en la rampa de lajas de esquistos que conducen al área del nacimiento del río San Miguel. Una característica de las viviendas que encontramos fue la de que, mientras en *Makotama* los techos y las paredes eran de paja –y no estas últimas de bahareque, como es lo normal en los climas más templados–, en la parte alta las paredes pasaban a ser de piedra –cantos rodados de las morrenas glaciares–; lo que es consistente con la disponibilidad de materiales en la parte alta de las cuencas.

*Helba Misibarikua* está localizada al pie de una pared granítica, que rodea a la laguna desde norte, pasando por el oriente, hasta el sur, en forma de media luna; de esta manera, el acceso a ella solo es posible por el occidente, hacia donde vierte sus aguas y sitio desde el cual abordamos nuestra entrada, la cual fue ritualizada, "pidiendo permiso a la laguna" y traspasando, en giros, dos puertas imaginarias en compañía del *Máma.* EL principal elemento de nuestra observación consistió en que el acceso a la laguna es imposible para los semovientes, por encontrarse impedido por murallas de esquistos construidas por los indígenas, con la indudable intención de proteger estas aguas que son consideradas por los *Kogui* como sagradas[51] .

Una vez en la laguna, el *Máma Intimaki,* enterado de nuestra misión, nos refirió lo siguiente:

> Si pagan en el acueducto [en las ciudades], cómo no hay derecho de pagar a la laguna? *Mivubbayinua* significa donde está la madre del agua. Hace miles [de] años cuando estaban organizando la Sierra, todas las madres se organizaron en las lagunas porque ellas vieron que iba a haber mucho indígena, hasta en la playa. Y si no se organizaban no había ríos. De acuerdo con esto se organizaron otras lagunas en la CORELCA de la compañía[52] [en la playa]; allá se llama

*Haba Abahimue,* que estaban de acuerdo con las de arriba. Esto era suficiente agua antes de venir la gente. Las encargaron a los *Mámas* y todos tenían el derecho de pagar impuesto. El oro se encontraba hasta en la playa... llega la gente y empiezan a dañar el territorio. A haber carreteras, carros, mangueras (era pecado llevar agua así). Para riego era difícil, de mucho pagamento... Los *Mámas* estudiaban el movimiento (las olas) de la laguna, [porque] así [nos] habla la laguna. La laguna se queja [hoyen día] a los *Mámas.* Nadie tomaba fotos [ni podía así] llevarse el corazón del mundo. La madre pide queden los *Mámas* consejos a los de abajo, pero no hablábamos.[Cuando llego la civilización a Pueblo Viejo, ellos [los *Mámas]* oían de la laguna: "nos están quitando el brazo, la sangre, nos están vendiendo; se están beneficiando pero no nos pagan en el espiritualmente" [Nosotros pensábamos]; ¿qué va a entender la gente eso?, el inspector que iba a entender [que] coger agua [genera] pagamento? Ahora ya uno ve que cada día es más seco, [que hay] más gente. Fiscal *Inkímaku,* el *Máma* a cargo de la laguna] ya empezó a salir en la ciudad, vio la ganadería [de la costa], vio la bananería [también de la costa], [vio como] le ponían agua a los carros [en los radiadores]. Fiscal subió nuevamente la hablar con la laguna]; entonces ella pidió confesión: ¿qué pasa con mis hijos [los ríos y las quebradas] allá abajo? Él, *"en aluna",* le dijo lo que había visto. Ella respondió: "Todo lo que Ud. vio, los hijos míos sufriendo. Me siento más débil, [están] sacándome las venas". Fiscal argumentó: "No nos van a entender". *Haba* dijo entonces: "Si no nos van a entender, en muchos años, me voy a secar, me voy a morir. Allí sabrán que tenían razón los hermanitos mayores. Siga discutiéndole con ellos, para que de pronto en muchos años puedan entender ellos" La espuma [el agua] bajaba de aquí a CORELCA y de allí levantaba esa espuma para volver acá, estando allá por debajo de la montaña. La nube que subía ya no era la misma, [entonces] *Hába* pidió mirarla. Fiscal viajó y ya la tenían secando [en la termoeléctrica]. [Había una] torre. Botaba humo. [Era] feo. [Me] dio tristeza tremenda.[Fiscal] oyó que el indígena estaba secando [las lagunas]. Que por el ganado. Que el hueso [de animales muertos] caía en la laguna. Pura mentira. ¿Qué tal que acá arriba hiciéramos como allá abajo [en las lagunas costeras]?, ¿cómo viviríamos? ¿Cómo será recuperar esa lagunita? ¿Cómo hacer entender a ellos? Allá sí hay que reforestarlo[53]

## 6. Algunos aspectos de la distribución

La distribución no monetaria se inscribe dentro de las reglas de la organización social, el parentesco, las alianzas matrimoniales y los patrones de asentamiento. Se trata de la aplicación de las reglas de reciprocidad, redistribución y complementariedad vertical. Estas obligaciones se entienden como roles determinados por el estatus de las personas en la red de relaciones que une a la comunidad.

## División del trabajo

| ACTIVIDAD | H | M | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Construcción de casas | X | 1/ | *Poporo* | No | 2/ |
| Construc. de puentes/caminos | X | | *Poporo* | *Mámas* no | Sí |
| Arreglo de puentes/caminos | X | | *Poporo* | *Mámas* no | Sí |
| Hilandería | | X | Desarrolladas | No | No |
| Tejidos | X | | *Poporo* | No | No |
| Chinchorros | X | | *Poporo* | No | No |
| Redes de carga | | X | Desarrolladas | No | No |
| Lavar, remendar | | X | Niñas | No | No |
| Coser vestidos nuevos | X | X | Adultos | No | No |
| Torcer cordones de algodón | X | X | Adultos | No | No |
| Torcer cuerdas de fique | X | X | Adultos | No | No |
| Abanicos | X | | *Poporo* | No | No |
| Cueros – cortezas | X | | *Poporo* | No | No |
| Cerámica | X | | 3/ | 3/ | No |
| Recipientes vegetales | X | X | | 4/ | |
| Talla de madera | X | | 5/ | | No |
| Producción de fuego | X | X | Adultos | No | No |
| Armas | X | | *Poporo* | No | No |
| Preparar terreno | X | | *Poporo* | 6/ | No |
| Siembra | X | X | Adultos | 6/ | No |
| Deshierba | X | | | 6/ | |
| Cosecha | X | X | | 6/ | |
| Siembra de café | X | X | | 6/ | |
| Zocola de café | X | | | 6/ | |
| Deshierba de café | X | X | | 6/ | |
| Cosecha de café | X | X | | 6/ | |
| Transporte con bueyes | X | X | | | |
| Transporte con mulas | X | X | | | |
| Transporte con burros | X | X | | | |
| Transporte personal | X | X | | | |
| Comercio de panela | X | | | | |
| Comercio de café | X | | | | |
| Compras en las cooperativas | X | 7/ | | | |
| Compras en Mingueo | X | | | | |
| Compras Sta. Marta/Riohacha | X | | | | |
| Compra o trueque pescado seco | X | | | | |
| Compra o trueque chirrinchi | X | | | | |
| Consecución de leña/agua | X | X | | | |
| Preparación comida | | X | | | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Caza | X | | | | |
| Recolección de frutos silvestres | X | X | | | |
| Recolección de *tumas* | X | | | *Mámas* | |
| Recolección de conchas de mar | X | | | 8/ | |
| Propiedad | X | X | | 9/ | |
| Herencia | X | X | | 10 | |
| Flautas | X | | | 3/ | |
| Maracas | X | | | 3/ | |
| Uso de trompetas | X | | | *Mámas* | |
| Uso de tambores | X | | | 3/ | |
| Cantos religiosos | X | X | | | |
| Cantos mágicos | X | X | | | |
| Recitacion | X | | | | |
| Consumo coca | X | | *Poporo* | | |
| Consumo alcohol | X | | | | |
| Adivinación | X | X | | 11/ | |
| Confesor | X | | | *Mámas* | |
| Confesado | X | X | Niños también | | |
| Cuidado lagunas | X | | | *Mámas* 12/ | Sí |
| Promoción de salud | X | 13/ | | | |
| Activismo *Gonawindúa* | X | | | | |
| Funciones comisariales | X | | | | |
| Manelo de cuentas | X | | | | |
| Manejo de dineros | X | | | | |

1/ Las mujeres pegan el barro.2/ La construcción de "oficinas" y *nunhué* es comunitaria.3/ Escogido por el *Máma.* Los alfareros no son los mismos que elaboran los otros elementos.
4/ 2 a 5 personas en cada poblado.
5/ Actividad sujeta a secreto.
6/ Santiguada por el *Máma.*
7/ Si el tendero es indígena, puede comprar la mujer.
8/ Para el mambe del *hayo.*
9/Ver infra: propiedad.
10/ Herencia bilateral. En ciertos casos pueden heredar los menores, ver infra: herencia.
11/ Hombres y mujeres son objeto de sueños que adivinan los *Mámas.*
12/ Mámas específicos son encargados del cuidado de las lagunas, para lo cual poseen ayudantes; sin embargo, esta labor se entiende como responsabilidad comunal.
13/ Algunas mujeres están involucradas en los programas de "madres comunitarias" del Servicio de Salud de la Guajira, con participación de las monjas de la comunidad de las Madres Lauras.

## El mito de Dugunabi y el control de la reciprocidad

Las obligaciones de reciprocidad en el campo del trabajo están regidas por las enseñanzas de *Dugunabi,* el primer hombre que trabajó y sembró y estableció la norma de que el trabajo debe ser compartido.

Sobre el control de la reciprocidad encontramos lo siguiente:

* En el *Kualama.* A quien incurre en la falta de recolección de alimentos para la fiesta ritual del *Kualama* se le llama para que entienda que con su comportamiento acaba el alimento, cae "la mala de insectos", "él no va a encontrar alimentación" y además "sin remediar puede enfermar con ese alimento". Se justifica la perentoriedad de esta obligación de la siguiente manera: "La ley específica que la *Hába* dijo que si se iba a sembrar encima de ella había que pagar el *yabihi* –impuesto espiritual–, en el *sewá,* sino se acabaría al agua, habría enfermedades con el alimento". Se pena con consejo e imponiendo la obligación de traer alimentos donde el *Máma.* Para la graduación de esta pena "hay que mirar si estaba enfermo o tenía otros trabajos".
* En el *Zhigoneshi.* La falta a las reglas de la reciprocidad en el trabajo no es punible, pero se publicita en el *nunhué* y acarrea consecuencias en la red de relaciones del individuo.
* En el *Shkauni.* La falta a las reglas de la reciprocidad en los intercambios de alimentos no es punible, ni se publicita en el *nunhué,* pero implica pérdida de prestigio y una disminución en la contraprestación de regalos.

## El concepto de Zhigoneshi

* *Zhigoneshi* –usted me ayuda y yo lo ayudo. Se trata del cambio de trabajo sin que medie pago. Se prefieren los cuñados y los hermanos, pero puede ser con vecinos. Se mide en días de trabajo, los cuales deben ser retribuidos en el momento de la solicitud de la contraparte. El incumplimiento de la obligación de contraprestar los servicios puede ser llevada a consideración del comisario, el cual llama la atención en el *nunhué,* en exposición al resto de los miembros varones de la comunidad[54]. En ningún caso éste incumplimiento se lleva al *Máma.*
* *Naes hos ge gone* –yo ayudo al suegro. Para el caso de las alianzas de familias por matrimonio, existe el pago de la novia. La obligación no es permanente, cesa con la procreación. El suegro –o suegra– entrega terrenos posteriormente a la hija y se espera que el matrimonio "ayude cualquier día", lo que se hace con ocasión de la práctica de la obligación de "llevar a los nietos a que conozcan los suegros".

**El Nagone**

*Nagone* –ayúdeme– se trata aquí de ayuda que se solicita sin implicar retribución en trabajo. La contraprestación se da en forma de comida. Sin embargo, existe implícita la obligación del solicitante de acudir, en el futuro, a la llamada de *nagone* de quien le prestó anteriormente el servicio.

El *nagone* se da no sólo entre dos personas contrapartes sino en casos de invitación de una a varias personas. "en este evento se mata un animal". Estos *nagone* colectivos son frecuentes para construcción de casas (2 a 5 invitados), para cercar, para tumbar montañas, para moler caña y para recoger café[55] .

**El Sazhinga comunitario**

*Sazhinga Shakualika* –vamos a hacer comunitario–, son los trabajos comunales para construir caminos *(húngula),* puentes *(ká),* casas ceremoniales *(nunhué).* Los cita el *makú,* pero no se colecta comida en esta oportunidad, ya que "se va desayunado y al regresar se come en casa".

Si no se cumple con esta obligación se le llama la atención a la persona y le quitan una *tuma* a manera de multa que el mamo coloca en un lugar especial, o un paquete de 16 panelas que un *Máma* reparte a otros *Mámas* para el trabajo espiritual. Puede también tratarse de una mochilada de *hayo* o cinco mochiladas de leña para el *nunhué.* En todo caso es pertinente considerar si quien incumplió estuvo enfermo o su señora "empezó a alumbrarse", evento en el que se dispensa el castigo. No se permite, de ningún modo, "mandar reemplazo".

**El concepto de Shkauni**

*Shkauni* –regalo. Establece el sistema de intercambio de productos de la tierra fría con los de la tierra caliente. Se prefiere de socios a los suegros y a los padres, pero se puede realizar con otras personas; ya que depende de que se lleven productos de un nicho a otro, bien en viajes extranicho o en llegadas de personas provenientes de otros nichos al de la residencia del primero.

**Reciprocidad ritual**

*kandjí* –nombre de un fruto de recolección preciado por los *Kogui–:* intercambio de las recolecciones de las cosechas entre los pisos térmicos. De carácter colectivo, se realiza durante las fiestas *kualama.* Es supervisado por *los Mámas.* En la actualidad sólo se da en la cuenca del río San Miguel, no en el Garavito "porque *Guamaka*

–poblado de tierra fría de esta cuenca– no tiene máscaras para la fiesta" y los *kualama* son más pequeños, "porque el *kandji* (fruto) es menor"

## El Hayo

El *hayo*[56] es de consumo exclusivo de los hombres iniciados –con *poporo–;* puede ser hurtado. Se justifica bajo las circunstancias de que lo "necesitó, solo que no dijo al dueño, un tío o cuñado, generalmente". En estos casos, se llama al infractor y se le pide que hable con el dueño, para que trabaje en pago de contraprestación al *hayo* que se apropió.

También se incurre en falta cuando se usa –por parte de un adolecente– el *poporo* sin previo rito de iniciación. Se considera que nadie puede mambear o recibir el *poporo* sin ir donde el *Máma,* quien debe dar la capacitación "en la ley". Cuando esto sucede, se dice que *Máma kukuaganga* no ha hecho capacitación, y que peligra que adquiera "pensamiemo de afuera".

Se castiga a quien incurra en esta conducta con la "ley del padre de los *poporos".* Se debe confesar, acerca de "porqué cogió el *poporo".* Terminada la confesión, se pasa a la fase del consejo, en la cual se le explica al infractor la importancia del símbolo y de cómo su comportamiento significa que está ''violando nuestra naturaleza" y *mundji akoshishi tusheshi* –robando mujer de ajenos. El castigo se extiende por nueve días, lo que dura la entrega del *poporo.*

En cuanto a lo relacionado con la prohibición a las mujeres para el uso del *hayo* y del *poporo,* no se reportaron casos de mujeres que la hubiesen violado, ni se mencionó norma aplicable ante esta eventualidad.

## Los *sewá*

Pago de impuesto espiritual con *sewá yabinji hizé* –pagando el pagamento. Se presenta en dos formas:

* De acuerdo con la adivinación del *Máma,* puede suceder que la conducta del individuo haya ofendido a "la madre", al dueño de los *poporos,* al dueño de los animales o a un espíritu en particular, a quien hay que ofrecer pagamento con un *sewá* particular.
* En todos los casos, hay que realizar un pagamento de carácter general, con el *sewá* del linaje, tendiente a "restablecer el equilibrio" que ha sido roto con el comportamiento del individuo. Es la sumatoria de estos pagamentos el "trabajo" religioso primordial del procedimiento del pago de las penas. De esta manera se restablecen los flujos entre los hitos–piedra (antepasado convertido en piedra en

sitios alrededor de la Sierra) y el centro del Cosmos, el cerro *Gonawindúa,* proceso de retroalimentación espiritual del cual depende la armonía del cosmos[57].

**La fiesta de Kualama**

*Gako huiyukuá* –colectar comida– en el *kualama,* en las fiestas de la siembra, de la cosecha y de la tumba. La colección *yigahíyukué* la ordena *el Máma,* quien ordena al *makú* yal *kuishbangui* –comisarios mayores, menores– que expliquen en *el nunhué* "que si no se colecta se enferman esas plantas". Los *mushuchí* –cabos– se encargan de hacer efectiva la orden reclamando su cumplimiento a los que incumplen. Los *kualamas* duran 9 días. "ya nadie puede moverse escuchando los tambores, concentrando todo el mundo, comiendo sin sal y carne de monte".

**El alcance del intercambio**

Dos clases: el intraétnico y el trueque interétnico. La importancia de las tierras bajas, acaso no estaría relacionada con la necesidad de una frontera de intercambio (de frontera, es decir, intercambio lejano Trimborn, Polanyi = reconceptualización del territorio).

**Contratos**

Aquello de carácter conmutativo e inmediato, en los cuales un bien se intercambia por otro, directamente o con la intermediación de una moneda.

1) Los "compromisos" en los cuales el pago es de dinero son los siguientes:

A- Entre *Kogui:*

* Compraventa de ganado.
* Compras en la cooperativa.
* Pago de transporte, critico en épocas de cosecha de café. Se cobraba en 1994 $6.000 por carga en mula en el trayecto Pueblo Viejo-La Cuchilla[58] .

B- Por fuera: con intermediarios o en el mercado de los pueblos –Mingueo– o ciudades vecinas –Santa Marta, Riohacha.

* Compraventa de ganado
* Compra de mulos

* Compra de instrumentos de trabajo, ollas, vestidos (cotón) y lana.

Las conchas de mar, necesarias para la elaboración, por calcinación, del mambe para llenar los *poporos* con destino a combinarlo con la hoja de coca *–hayo–,* no se adquieren. Hay que bajar personalmente a la playa a buscarlas, en compañía del *Máma,* ya que si no se hace limpieza, puede venir la enfermedad. Por ello los Kogui han venido solicitando acceso al mar, para que se mantenga como sitio sagrado, con trabajo permanente de los Mámas, ya que se considera que estos sitios "ahora están contaminados".

Además, se espera que con control sobre el litoral se pueda "cambiar el pagamento de la playa con los de los otros pisos, hasta las lagunas[59]" con el fin de garantizar la retroalimentación de la energía de *Gonawindúa* –y de paso del cosmos.

2) El Trueque:

Cambio de tierras por bueyes o vacas. Debe ser "consultado con la autoridad del *Máma* para que en la tradición oral quede la constancia. El *Máma* consulta con la contraparte y oye a ambas partes en confesión. Si queda debiendo y se incumple se acude al *kuishbangui* –comisario– para que reconvenga al deudor. Esta intervención conduce a un nuevo plazo que al incumplirse nuevamente da lugar a queja ante el mamo, quien llama al deudor y lo obliga a prestar a otra persona o a que "engorde en la cosecha de aguacates marrano capado y vaya pagando uno este año, uno el otro". No se admite la rescisión del contrato ya que ello trae el recuerdo de la "época de los inspectores" en la cual se "deshacían los negocios".

No existe prohibición de negocios con los mestizos, donde es común el trueque con los intermediarios, de café por pescado seco y ron. Son comunes las compras en dinero en los mercados urbanos por fuera del resguardo. No existen créditos a nombre de los indígenas ni estos poseen cuentas bancarias –con una excepción. Se observa una tendencia en la circulación a convertir el dinero del café en bienes de reinversión, como mulos, máquinas despulpadoras, etc.).

3) El pago del tributo:

Entendido como una forma de reciprocidad –en la lógica *kogui,* quien paga el tributo al Máma obtiene de este sus servicios de protección, curación o adivinación; pago que no es conmutativo sino que se alarga en el tiempo en una cadena de prestación de servicios y pago de tributos entre el *Máma,* el usuario y la madre o los espíritus, en muchos casos receptores directos del tributo.

*Máma naguitu -Máma* adivíname. Forma de reciprocidad entre el comunero *y* el *Máma.* Una vez que se especifica el servicio solicitado al *Máma* (tratamiento de

enfermedades, permiso para la caza, consulta de un trabajo que se pretenda realizar, matrimonio) se pregunta que *sewá* se debe aportar. Si el solicitante lo posee, lo entrega al *Máma* y si no, hay que conseguirlo; lo que se hace acudiendo donde el padre o donde un tío o bien donde otras personas. Esta entrega implica una reciprocidad en trabajo para con el servidor, no en intercambio de bienes.

Con el respectivo *sewá* el *Máma* lo prepara y lo purifica, especificando al solicitante del servicio "cómo debe comportarse" para el efecto deseado (hay que portar el *sewá)* y si debe hacer el pagamento –"santiguar el hijo", "purificar la casa"–, el que se hace sin el *Máma* ya presente.

Al *Máma* se le paga entregandole leña, o "reponiéndole el día". O se le lleva el maguey de la casa para que su esposa "haga mochila". Si se es cazador, entregándole una pieza. Cuando se baja de la finca se le trae bastimento "varias veces, así se conforma el *Máma"*. Se interpreta esta retribución de la siguiente manera: "esto no es de la plata, sino de colaboración. Por ese servicio hay que quererlo como un papá". Rara vez el mamo especifica la contraprestación.

Si no se presta la contraprestación, está implícita la advertencia de que "en otra oportunidad se le presentará una necesidad". Existe un control entre los *Mámas* que exigen que si se ha estado tratando a una persona por parte de otro *Máma* "hay que volver a que se termine el trabajo" –que se finiquita con "cumplimientos".

# Notas

1 La Organización *Gonawindúa Tayrona* viene insistiendo en el uso de la palabra *Kággaba,* ya utilizada por T. K. Preuss en la literatura antropológica, para identificar a este grupo. Sin embargo, hemos optado por conservar el término *Kogui,* en razón de ser el de mayor difusión. Reichel-Dolmatoff (1985: 1,41) correlaciona los dos términos etimológicamente así: *Cágaba* quiere decir "gente" en *koguian,* de *kággi,* "piedra". *Kogui* = "tigre". El autor identifica este último término como "el verdadero nombre tribal".

2 Ambos investigadores, estando en la ciudad de Santa Marta, en 1914 y 1946-49, para llegar al territorio *kogui* de la vertiente norte, debían viajar por vía marítima a Riohacha, de allí a Dibulla y en este sitio tomar camino de herradura a Pueblo Viejo. La situación ha cambiado desde la apertura de la carretera pavimentada del litoral atlántico. Existen accesos directos desde esta carretera a las cuencas de los ríos Buritaca, Don Diego, Don Dieguito, Palomino, Ancho, Santa Clara y Jerez, hábitats del pueblo *Kogui.* Estos caminos en el mejor de los casos son de herradura y es la cuenca del Santa Clara la única que posee un carreteable de penetración, el cual no alcanza a llegar al resguardo indígena.

3 Coinciden en este punto las tradiciones orales recogidas por Preuss (1928) y Reichel-Dolmatoff (1985: 254). De acuerdo a este último la historia de los *Kogui,* desde su asentamiento en *Hukuméiyi,* data del siglo XI d.c. Allí establecieron relaciones de comercio lejano con sus vecinos e iniciaron su expansión a otras cuencas.

4 En razón a que *Bongá* ha sido poblada con personas provenientes de estas dos cuencas.

5 El autor calcula estas 220 familias así: San Miguel, 70; *Takina* y *Makotama,* 40; Santa Rosa, 30; San Francisco y alrededores, 70. Contabiliza 230 familias *Kogui* por fuera de esta región para una población total del grupo de 1.800 personas, número que califica de "aun un poco alto". Estas familias las localiza así: Hukuméiyi (Palomino), 70; San Andrés en la vertiente occidental, 30; zona de los altos río Sevilla y Tucurinca, 30; en las faldas orientales 45 en *Maruámeke* y 20 en *Surumuske* y *Chendúkua,* río San Diego y alto río Ranchería, 50. Reclus calculó 500 indios para San Miguel y San Antonio en 1855. Del empadronamiento de indios tributarios de San Pedro y san Antonio de 1807, único censo *Kogui* colonial conocido, se coligen 674 personas (Reichel-Dolmatoff, 1985: 55.)

6 Variables definidas por el autor para Colombia en "Comentarios a la Consultoría PNUD-DNP sobre ordenamiento territorial indígena", DAI-Mingobierno, marzo de 1992. Territorio en posesión económica: aquel en el cual se desarrollan las actividades económicas a través de actos de posesión permanente y continua; Territorio en propiedad: aquel delimitado como propiedad colectiva de una comunidad indígena a través de un acto originario del Estado; Territorio histórico: aquel de ocupación pasada del grupo; Territorio de uso tradicional: aquel que aunque no se pasea de manera continua y permanente es ámbito de las prácticas tradicionales de ese grupo; Territorio en expectativa: aquel demandado al Estado por el grupo bien para su actividad económica, bien para sus prácticas tradicionales.

[7] Hoy altamente mestizado.

[8] Concordante con la descripción de Reichel-Dolmatoff (1951: 155-156) de la "mata de ahuyama": "Los *Kogui* comparan la génesis de la humanidad con el crecimiento de una mata de ahuyama, cuyo tronco es la divinidad suprema, la madre. Ramificándose más y más y abarcando un territorio extenso, esta mata desarrolló ramas, frutos, es decir, linajes, familias e individuos que poblaron luego los valles de la Sierra Nevada, separándose de su antiguo lugar de origen, pero siempre quedando unidos con él. Ya que la Madre creó también los animales, las plantas, en fin el universo entero, todo lo que forma parte de él tiene su puesto en este inmenso árbol genealógico se observa la tendencia de distinguir a las mujeres asociándolas con elementos alimenticios o dotándolas con atributos mágicos complementarios a los de determinados grupos de hombres, un factor importante, este último, para la relación tradicional en las alianzas matrimoniales (por los tótem de los linajes paralelos) y para la tenencia originaria de la tierra.

[9] Por resolución 113 de diciembre 24 de 1974 el INCORA había creado la *"Reserva Arhuaco"* de 185.000 has. en terrenos de la cara occidental de la Sierra. Las reservas no transfieren la propiedad a la comunidad, quedando las tierras como baldías pero protegidas, en el sentido en que no podían ser adjudicadas a colonos. Esta reserva sería convenida –con 10.900 has. adicionales en el Resguardo *Arhuaco* en 1983.

[10] Para lo cual se citaba una sentencia del Consejo de Estado en dicho sentido, para el período colonial. (fallo del 6 de julio de 1972, ordinario de minas Acerias paz del Río vs. Cementos Boyacá)

[11] Conducta que se convertiría en norma en el artículo 10 de la Ley 30 de 1988: "No podrán hacerse adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, sino únicamente y con destino a la constitución de resguardos indígenas."

[12] Que debería pasar a ser manejado, antes de dos años, por el recientemente creado Ministerio del Medio Ambiente, aunque aún no está clara la relación entre esta autoridad estatal y las autoridades indígenas para el manejo del medio ambiente en los terrenos superpuestos entre el resguardo y el parque. Situación agravada por las contradicciones conceptuales existentes para dicho manejo.

[13] Y no solo por él, ya que la Dirección General de Asuntos Indígenas, con cargo a su presupuesto y *Gonawindúa- Tayrona,* con recursos de un fondo creado con réditos de una película rodada por la BUC sobre los *Kogui,* han adquirido también mejoras en la zona.

[14] De acuerdo con lo "adivinado por *los Mámas"* estos habían solicitado la franja entre los ríos Palomino y Guachaca; presentación de Adalberto y Moisés Villafañe, Acta de la reunión del Consejo Directivo del Convenio Ecosierra, Palacio de Narino, Bogotá, junio 8 de 1994. Aunque esta iniciativa contó con el beneplácito del entonces Presidente de la República, César Gaviria Trujillo, a 2 meses de terminar su mandato, y de la Primera Dama, presidenta del Consejo Directivo de Ecosierra, el Gerente del Instituto de la Reforma Agraria se opuso, aduciendo malestar por parte de los notables de Santa Marta, bajo el argumento de que "hoy los indios piden esto y que pedirán mañana". Sin embargo, se logró argumentar que era factible concederles jurídicamente, como ampliación del

resguardo, la franja Don Diego/Palomino, hasta donde bajaba el parque nacional natural de la Sierra Nevada, reputada como baldío, aunque fuere necesario un saneamiento posterior por compra a los colonos allí asentados para hacer efectiva la entrega de estas tierras.

15 Roca, generalmente de origen arqueológico y de forma de cuenca de collar alargada y perforada en su eje, cuyo color, composición y textura, determina su uso. Hay *sewás* para cada linaje, que sirven de amuletos o "aseguranzas"; los hay para obtener "permisos" especiales y que se utilizan en los "pagamentos"; los hay que dan "consejos" y se utilizan en los procesos de rehabilitación de la jurisdicción *kogui.*

16 Nuestros informantes nos han manifestado que, por la presencia de los colonos en la zona baja, este "*feedback*" de fuerzas, "ya no llega hasta *Gonawindúa",* sino sólo hasta los cerros periféricos que lo rodean en la zona subglacial; elemento que contribuye a la visión fatalista de la cultura descrita por Reichel-Dolmatoff (1953) "La Sierra se hundirá en el mar y con ella toda la humanidad", contra la cual existe una esperanza, la de recuperar los territorios sagrados hasta el mar.

17 Sin que sea claro si esta actitud obedece a un plan político de reafirmación a la ocupación del límite bajo del resguardo, a través del control urbano de la entrada al territorio *kogui* que representa *Bongá,* o si es función del poco tiempo de permanencia en la zona.

18 En ocasiones reunidos en "consejo".

19 Aunque, de día, es común que los *Mámas* y sus acompañantes se localicen en las "lomas" circunvecinas.

20 Nuestros tiempos a mula fueron los siguientes: La *Cuchilla-Bongá,* 1 hora; *Bongá-Pueblo* Viejo, 5 horas; Pueblo *Viejo-Luaka,* 2 horas; *Nubiyaka-Seiyua,* 6 horas; *Seiyua-Makotama,* 3 horas y Makotama-laguna de San Miguel 5 1/2 horas (parte a pie).

21 Entre los Paez en Tierradentro. Al período de descanso se le denomina "dejar jechar el monte".

22 En el Yucatán. Cf. Pabón, María. La Milpa fucateca. En:*Agricultura Ecológicamente Apropiada.* DSE/ZEL. Eds., Feldafing, 1992.

23 Término también referido, en español, a la horticultura "itinerante".

24 Los cálculos de estas hectáreas son aproximaciones basadas en el manejo de los conceptos de *muen* y *getzama.*

25 Dato sensiblemente superior al registrado por Reichel-Dolmatoff en 1953, que era de 1 ha. por familia.

26 De día, ya que las labores nocturnas de intercomunicación entre *Mámas* y vasallos se desarrollan en el *nunhué* o casa ceremonial.

27 Si se le compara con el modelo de la horticultura de barbecho/nicho; huerta casera, típico de la horticultura andina colombiana, como para el caso de los Paez (Cf. Perafán, Carlos C.. Complementariedad de Factores de la Producción. *Seminario-taller: Hacia una política ambiental concertada para el departamento del Cauca.* Ecofondo-Funcop, Popayán, septiembre 13 de 1994.)

[28] Porque la parte de la cuenca del río San Miguel, paralela al trayecto entre San Antonio y *Luaka,* se encuentra deforestado, con bosque sólo hacia la cuchilla de la cuenca, ya de clima templado-alto, siendo allí el San Miguel más encañonado que el Garavito y poseyendo, por lo tanto, menor área de terrazas; situación que cambia en el San Miguel de *Seiyua* aguas arriba, en donde se abren las terrazas, ya en piso térmico templado medio, a los 1.600 msnm., no apto para el café.

[29] De gran antigüedad en la Sierra, de acuerdo con Mendoza (1990: 369-371). Este autor data la introducción del café a la Sierra (al sector del Cesar, en territorio *Ika (Arhuaco)* por parte de terratenientes de Valledupar) en 1788; lo que lo convertiría a la Sierra en el tercer lugar de cultivo del grano en la Nueva Granada, después del Orinoco (1730) y del Darién (1770).

[30] Tela de algodón crudo que se produce en Medellín.

[31] Necesariamente esporádica, por el mantenimiento de las mascaras rituales antiguas.

[32] Nombre con el cual se distinguen los encargados de las labores de venta y contabilidad de las cooperativas indígenas de Pueblo Viejo y *Bongá.*

[33] Con la dudosa excepción del perro.

[34] Como el brahman, pardo suizo, holstein-freissan, red poll, costeño orejinegro, new jersey o charolais, que son las razas modernas con cruces de adaptación a la costa colombiana.

[35] Si calculamos 85 hembras en capacidad de producción, a un promedio bajo de 4 crías por período vital para las condiciones de libre desarrollo de la zona, descontado el 50% de hembras, obtendríamos un 50% de machos, los que multiplicados por un factor de edad ponderado al tránsito de ancianidad del 0.4, nos llevaría a una expectativa de bueyes de exactamente 17, el número encontrado en el muestreo.

[36] Es importante anotar que en el proceso de saneamiento del resguardo *Kogui-Arhuaco-Arzario,* a cuyo interior se encuentra el área de nuestro estudio, en la cuenca de los ríos Garavito y Santa Clara, donde se han realizado las compras de tierra de los colonos por parte del INCORA, no se incluyeron en las negociaciones los bovinos de los colonos, con algunas excepciones como la glosada. Eta situación contrasta con lo sucedido en otras cuencas, como en la del río Guachaca, en donde se incorporaron bovinos en los planes de saneamiento del INCORA.

[37] Y una de las personas con más bajo nivel de tenencia de la tierra; sólo poseía la parcela que se le había asignado en *Bongá,* al ser destinado a este sitio y dos derechos heredados por su esposa, del padre de ella.

[38] Por la tendencia a identificar un número plural de gallinas como “cinco”, lo que hicieron el 50% de los entrevistados que admitieron poseer estas aves.

[39] Guacharacas.

[40] No encontramos una razón aparente que ligue a los encuestados sin cerdos. La muestra se reparte entre Vasallos, Comisarios y *Mámas*; entre los distintos pisos térmicos y entre las diferentes actividades especializadas.

[41] Antonio Coronado, el “cooperativo” de Pueblo Nuevo.

[42] Uribe, en su etnografía de los *Chimila* de *Ariguaní* ha anotado la utilización de la mano de obra indígena, por parte de los terratenientes, a través de sistemas de terrajería, en la implantación de praderas (Uribe, 1991). Los propietarios de fundos en la zona entregaban áreas boscosas a los *Chimila* para que estos plantaran sus cosechas con técnicas de barbecho, con el objeto de que les dejaran praderas al finalizar el ciclo. Un sistema similar al utilizado en San Andrés de Sotavento con los *Zenu,* en Urabá con los *Emberá* y en Córdoba, Sucre y Cesar con campesinos, muchos de ellos de origen indígena. El sistema es casi idéntico al descrito para la "mita de nuevo tipo" con *paeces, guambiabos, guanacas y yanaconas* en el Cauca andino (Perafán, 1987). Para los llanos orientales y la selva de transición (Guaviare, Macarena) existe un complejo de igual manera similar, aunque en este caso no se trata de un esquema de terraje, sino de colonos que deforestan los bosques de galería y las cejas de montana y que, por efectos de pauperización de los suelos y de mercado, terminan vendiendo sus tierras, ya en pradera, a terratenientes ganaderos que avanzan en un frente por detrás del de la horticultura de los colonos pobres.

[43] Preguntado el *Máma* Jacinto Zalabata sobre este particular, en esa misma investigación, declaró lo siguiente: "El ganado no muere en la laguna, él toma agua de las orillas y nunca se mete adentro en la laguna. Ninguno ha visto en su vida animales muertos en la laguna" (ibíd.: 45).

[44] Con una excepción: un campesino de origen *kankuamo* que posee un predio en San Pedro y que se dedica, aparte de la explotación de su fundo, a labores de intermediación.

[45] Consistente con procesos de conversión de praderas a sotobosque y bosque por parte de los indígenas en las "recuperaciones" del Cauca.

[46] A menos que se diera uno de los siguientes escenarios futuros:

Los *Kogui* fabricantes de quesos; ya que por las vías de comunicación no pueden vender la leche en el mercado intraétnico. Se desconocen las implicaciones de esta labor para la cosmogonía y los patrones de comportamiento cultural *kogui.* El queso no elaborado de una manera artesanal sino por medio de un montaje industrial contaría con el costo adicional del transporte, que lo dejaría en una desventaja comparativa en el mercado.

Los *Kogui* con una industria de levante de ganado, vendiendo terneros cebú de 1-3 años; ya que no existen suelos aptos para el engorde –aunque existiesen, la caminada hacia el mercado reduciría su peso entre un 12-18%–, ni la distancia permite exportar los becerros inmediatamente después del destete. Esta industria implicaría el desplazamiento de los terneros a las zonas *ezuama* de pastos naturales, elevando la densidad actual y presionando cejas de montaña y, en este caso sí, el sistema de lagunas.

[47] Ella nos fue referida por un vasallo de la siguiente manera: "En *Nubiyaka...* (cuando llega la época de las quemas), aquí solo tenemos la fiesta, no fiesta tradicional, sin colectación de alimentos (de caza y recolección) sino con chirrinchi, guarapo y matada de toro, trae plátano y lo colecta, pero el *Máma* está santiguando para que no haya problemas. Al terminar esa fiesta (una de las *kualama* trimestrales) todos nos tenemos que confesar. Esa organización de *aluna* (a distancia, espiritual) esta colectando lo que pasó. El *Máma* está colectando eso para pasarlo al jefe de *aluna.* Todo el mundo se confiesa. Significa que ya como (que) se

limpió el corazón. Ya el trabajo de alimentación. Para la limpieza tenemos que colectar el tributo, el pagamento, para limpias, zocolas, quemas, para que nuestro *Kasogui,* nuestro jefe de naturaleza no nos castigue. Pedirle el favor primero a él. Porque allí nos puede venir la enfermedad. Porque ellos también son una persona. Los palitos son los hijos de ellos. Se hace el trabajo. Y el mamo nos deja la tarea que cuando vamos a hacer la quema tenemos que consultar primero con ellos. Ellos hacen el trabajo. Aquí (en *Nubiyaka,* el *nunhué)* tenemos el sitio sagrado. Pero no las máscaras (por no tener fiesta tradicional, que es de clima "frío"), toca individualmente. Pero el mamo siempre está allí".

48 Lo anterior, que presupone una ventaja para la ecología y el concepto de desarrollo sostenible, puesto en otro contexto, puede surgir con visos peyorativos. Cuando los indígenas del Cauca, en los años 70 reconvertían praderas de las tierras que "recuperaban" al bosque para el barbecho, los productores les criticaban argumentando que "no sabían qué hacer con las tierras", que las tenían "abandonadas" lo que, literalmente, era cierto.

49 Con el ganado no se puede "hacer pagamento", aunque se haga pagamento para cuidarlo (con *tumas),* a lo contrario de las especies de cacería que sí sirven para realizar estos ritos.

50 Los *Kogui* cocinan el tabaco hasta producir una pasta que aplican en su dentadura para "endulzar" la mambeada de la coca o *hayo.*

51 Lo que equivale a decir que, al menos en este lugar, no hay daño a la laguna. Lo que no puede inferirse para las otras lagunas del sistema, especialmente en las áreas que no están bajo el control *kogui.*

52 Se refiere a la compañía que lideró la construcción de la termoeléctrica de la Guajira, localizada en las lagunas costaneras de Mingueo, que utiliza sus aguas para las torres de refrigeración. Los *Kogui* la consideran como un sacrilegio, que afecta el ciclo del agua entre las lagunas de los cerros –que recogen– y las de la costa –que devuelven el agua. Adicionalmente, el hecho de que la termoeléctrica ha encerrado el área circundante, impidiendo el acceso de *los Mámas* para sus pagamentos, es considerado como una prueba del "corto entendimiento" de los "hermanitos menores".

53 *Máma* Fiscal *Inkímaku,* declaración al borde de la laguna donde nace el río San Miguel. Enero 12 de 1994. Traducción de Arrigocés Zarabata.

54 Lo que conlleva la consecuencia de que su negativa acarreará el que el resto de los comuneros eviten en el futuro establecer convenios de *Zhigonesbi* con esa persona.

55 En el caso del plátano, del café y de la caña, se agrega el pago en plátano, café y panela "en el momento en que ya se puede". En las otras actividades "no hay que repartir"

56 Erytrhoxylon novogratense. La especie E. coca la siembran colonos en la parte baja para elaboración de sulfato de cocaína basuco –y de clorhidrato de cocaína -cocaína–, esta especie es llamada por los *Kogui Dugayo,* pero no es usada por ellos "porque no tiene el mismo sabor".

57 Como dicho, no sólo de los *Kogui* o de los otros grupos indígenas de la Sierra, sino de toda la humanidad, lo que incluye a los "hermanitos menores".

[58] Lugar hasta donde llega vehículo en la ruta Mingueo (en la carretera pavimentada Santa Marta-Riohacha) - *Bongá.*

[59] Hoy en día, sin el control del litoral, estos intercambios de pagamentos rituales en *aluna.*

[60] Referencia a la práctica de esta época cuando se les cobraba multas a los indígenas; al no poder ellos pagar se "escrituraba" al inspector o al acreedor una porción de tierra la cual, si estaba localizada en zonas marginales a los colonos, se le volvía a "vender" al deudor a cambio de ganado. En buena parte, estos procesos, muy usados en Pueblo Viejo, dieron origen a los "títulos" que hoy detentan los indígenas en la franja media de las cuencas.

# Cambio cultural en la Sierra Nevada: el caso de un proyecto de capacitación[1]

Julio Marino Barragán[2]

## 1. Introducción (a manera de esbozo histórico)

Los tiempos cambian, sobre todo en este país conocido en el lenguaje popular de los colombianos, como del Sagrado Corazón. Aunque las noticias que nos llegan de allende el mar océano, no son menos contradictorias o explosivas que las paridas en Colombia. Esta premisa dominante del final del siglo veinte, puede causar diversas alternativas de respuesta, y tan impredecibles en algunos casos, que el rol del inquieto social, irrumpe en las opiniones que como intelectual comprometido con su tiempo se atreve a lanzar.

El caso de la relación existente hace quinientos años entre la sociedad nacional y las minorías étnicas, específicamente la practicada entre indios y mestizos, es uno de los mejores ejemplos para desglosar la dimensión y dirección que toman estos nuevos procesos. Es de suponerse las distintas facetas violentas, discriminatorias u ostracistas que han dominado esta película; mas sin embargo existe una constante, y es que en la mayoría de los casos, la respuesta hacia el mejoramiento de éstas proviene del mismo Estado.

Puede sonar paradójico, pero desde el mismo período colonial en las recomendaciones pronunciadas en las distintas leyes de Indias, se nota el tono conciliatorio. Es el caso del Derecho Indiano, supeditado al concepto del Derecho de Gentes, desarrollado por los teólogos y filósofos españoles naturalistas en los siglos XVI y XVII. Esta perspectiva política logra perdurar en Colombia republicana con dos potentes instituciones generadas por dicha concepción del derecho: los resguardos y los Cabildos, que favorecieron la supervivencia de los pueblos indígenas no obstante estar intensamente enfrentados a los cambios.

El resguardo y los Cabildos, fueron instituciones que la Corona creó para confinar a la población indígena y tener así mano de obra siempre disponible y por supuesto barata. De ahí, que la mayoría de ellos se hayan concentrado en las zonas andinas con mayor densidad de población, caso de los actuales Departamentos del Cauca y de Narino. Mas sin embargo, los pueblos indígenas hicieron de los resguardos con el paso de los años, el mejor de los argumentos con los cuales reproducir a su interior sus instituciones y sus maneras de perpetuar lo que eran sus territorios tradicionales.

Esto no quiere decir, en lo más mínimo, que la resistencia y las luchas mantenidas por los pueblos indígenas, hayan sido menos decisorias en la configuración de dicha relación. Esta historia está plagada de personajes aborígenes quienes pagaron inclusive con su vida, el reconocimiento de los pueblos indígenas en el marco nacional. Una historia donde, como generalmente ocurre en la Historia de la humanidad, la norma y los actos son dos caras de la misma cruda moneda: igual proceso se ha vivido en este país, ejemplares y siempre evolutivas disquisiciones jurídicas y teóricas en medio de tremendas e inexplicables matanzas: este ha sido el país donde los científicos sociales se devanan los sesos tras la fórmula ‘’ábrete sésamo” que nos permitan comprender nuestra realidad.

Los intentos que en más de una ocasión hicieron los sectores terratenientes por disolver las dos instituciones mencionadas, generaron movimientos, en muchos casos armados, como el liderado por Manuel Quintín Lame en los años 20 del presente siglo, quien puso en jaque a la seguridad caucana.

Para el caso, motivo de nuestro trabajo, la Sierra Nevada de Santa Marta, los fenómenos y procesos históricos de la relación Estado-Indígenas, se ha discurrido más bien entre la ignorancia de la existencia de unos pueblos tan diferentes de la sociedad regional (es la situación de Santa María como referente del “exterior occidental” para los indígenas de la Sierra), y el deseo de dominación y exterminio que se observó en las expediciones españolas hacia el interior del macizo y en las misiones capuchinas estacionadas en el territorio *wintukwa.* Manteniendo la constante observada atrás, también en la Siena se entrevé esta dualidad en las relaciones; pero, en este caso, las instituciones del resguardo y del Cabildo, son bastante recientes.

## 2. Las actuales relaciones inter-étnicas

Esta paciente lucha de los pueblos indígenas para ser reconocidos como parte fundamental de la historia y de la sociedad colombiana desemboca en las notables reformas constitucionales abordadas en 1991 por todo el país. El interesante y reconfortante escenario en el que se convirtió la Asamblea Nacional Constituyente,

reconoció a voz en cuello la diversidad étnica y cultural del país (artículo 7 de la Constitución Política), como factor fundamental de la nacionalidad colombiana, y es función del Estado protegerla, facilitarle su reproducción y fortalecerla. Para que los pueblos indígenas y las demás minorías étnicas tengan acceso a ello, existe una serie de articulados en la nueva Constitución Política de Colombia (artículos 246, 286, 287, 329 y 330) en los cuales se declara la autonomía de las autoridades indígenas de dirigir los destinos de su pueblos de acuerdo a sus modos tradicionales de vida.

Hoy, la nación colombiana se halla embarcada en un lento proceso de ordenar el territorio. Dicho ordenamiento, tiene en las propuestas indígenas un bastión de reflexión, puesto que los territorios tradicionales de los pueblos indígenas, son zonas estratégicas del país, ya sean fronteras (Amazonía, Orinoquía y la Guajira) o ejes del desarrollo de una región (Sierra Nevada de Santa Marta), que sin ellos (los indígenas) transforma radicalmente la situación de conversación ambiental hacia el futuro del país, entre otros puntos. Como es de suponerse, el papel del pensamiento indígena en la discusión territorial, es de vital importancia, porque, lo sabemos todos, la tierra es por encima de cualquier otro elemento, el eje de la vida y de la cultura indígenas; muchos, sino todos, hablan de ella como la Madre Universal.

De otra parte, a la luz de las discusiones académicas sobre el ordenamiento territorial en Colombia, tan sólo las propuestas indígenas superan la simple argumentación de la autonomía fiscal que esgrimen los municipios colombianos como eje de los debates. Aquí –en lo indígena–, se integran los conceptos y los problemas, las estructuras y las soluciones, los sectores y los programas, bajo la óptica de la cosmovisión.

El ordenamiento del territorio no está supeditado a la promulgación de nuevas leyes, tan sólo hay que recurrir a la auscultación de la historia para entender la manera de usar el territorio. Inclusive, el mismo verbo usar trasciende a la connotación de explotación o conservación del suelo; para los indígenas de la Sierra –que es nuestro ejemplo–, *usar* logra llegar a la dimensión espiritual, espacio olvidado por nosotros y difícil de asumir en nuestras disquisiciones posmodernistas, así muchos lo intenten. El reclamo sobre el libre acceso a los sitios sagrados, muchos de los cuales están fuera del territorio de resguardo e inclusive en regiones que para muchos no tienen nada que ver con la Sierra Nevada (las salinas de Manaure en la península de la Guajira), no tiene como objetivo ubicar a grupos de personas que utilicen dichos sitios, sino, simplemente favorecer la reproducción de ritos, conceptos y preceptos dados desde cuando el mundo se ordenó después del caótico y oscuro inicio.

Estos avatares que traen los tiempos modernos, donde la adecuación “parece” ser mutua para las dos culturas en cuestión, exige esfuerzos por entendemos. Al no podemos asegurar, tal vez ni siquiera vislumbrar, cambios de actitud en el establecimiento de las relaciones interculturales. De todas formas, en los pueblos

indígenas se denota la marcada intención de revestir de Tradición el discurso ecologista que el Estado e importantes sectores de la sociedad nacional enarbolan. Sobre todo cuando se trata de los líderes de las organizaciones indígenas. Igualmente, en el Estado y en la sociedad colombiana, encuentra el lector desprevenido señas de apertura política y de respeto por las minorías étnicas, de las cuales los pueblos indígenas han sido las abanderadas.

A manera de pregunta, es necesario saber la forma en que los conceptos de lo tradicional y de lo étnico se incorporan a discursos oficiales que andan tras la formulación y conformación de una nación moderna, y del otro lado, algo que ya hemos mencionado, es pertinente ver si lo tradicional, como lucha de los pueblos indígenas, es igualmente una estrategia para acceder a los beneficios de la nación "moderna" y homogeneizante en las que anda Colombia.

Para resolver estas preguntas, tanto los unos como los otros hemos visto la necesidad de asumir un reto, el cual, indudablemente, es a largo plazo. Siempre escuchamos criterios y propuestas que exigen, tanto por parte de las instituciones oficiales y privadas y de muchos sectores de la dirigencia indígena (mas no del pueblo raso, los *gimamu),* la urgente necesidad de capacitar a los indígenas, sobre todo ahora que se han dado tantos y tan diversos cambios en la relación inmediata Estado-indígenas. Pero qué tipo de capacitación es la que se requiere, cómo debemos sentarnos y juntos definir nuestras necesidades y perspectivas.

Así, en estas condiciones surge el trabajo en el cual se han involucrado algunas instituciones del Estado en asocio con los pueblos indígenas de la Sierra y de otras regiones del país.

## 3. La capacitación

Desde el momento mismo en que se promulgó la nueva Constitución en el año de 1991, los indígenas y por reflejo el Estado, nos hemos dado cuenta de la urgente necesidad de ampliar y mejorar nuestras relaciones. Para ello, siempre se ha hablado de los procesos de capacitación como la mejor manera de asumir estos requerimientos. Pero hasta donde tenemos conocimiento, las capacitaciones se formulan para brindar saberes y conocimiento a las "poblaciones beneficiarias": hay que enseñarles a formular un proyecto, decirles cómo funciona el Estado, demostrarles que la participación comunitaria es la fórmula inventada por los entes internacionales y es la panacea que cura todos los males, explicarles los derechos constitucionales y sus deberes como ciudadanos colombianos y muchas predisposiciones mas, típicas de nuestro etnocentrismo visceral.

Tal vez nunca les hemos preguntado cómo quieren la capacitación, quién se debe capacitar y tal vez la pregunta mayor ni siquiera se nos ocurre: ¿y nosotros qué?, ¿los "blancos" no estamos más desinformados que los mismos indígenas? Nos dicen los diagnósticos que gran parte de nuestras malas relaciones con los indígenas se nutren de la mutua ignorancia, entonces, ¿por qué son los indígenas los que se deben capacitar y nosotros no?

A partir de estas consideraciones la Dirección General de Asuntos Indígenas, que es el ente estatal que define las políticas en las relaciones Estado y pueblos indígenas, decidió asumir este compromiso. A medida que se desarrolló la propuesta, nuevos interlocutores fueron apareciendo y otros fueron desistiendo. En estos momentos el proyecto que se denomina *Capacitación para el Fortalecimiento de pueblos y Organizaciones Indígenas de Cuatro Regiones de Colombia,* está actuando en la Guajira con los *Wayúu,* en el Cauca con los *Yanacona* y próximamente con *Paeces, Guambianos* y *Totoróes,* en Nariño con los *Pastos* y mas adelante con los *Awá* y en la Sierra Nevada con los *Kággaba,* los *Ika,* y los *Wiwa,* mientras que con los revividos *Kankuamo* se adelanta un acompañamiento en la búsqueda de su historia.

Nuestro caso es la Sierra Nevada, en especial el territorio que está bajo la jurisdicción de la Organización *Gonawindúa Tayrona* (O.G.T.), con quienes como es de suponerse se adelantaron las conversaciones iniciales. Dicho territorio abarca desde el río Ranchería hasta el Fundación en las vertientes norte y occidental del macizo. El tema que nos aglutina en este proyecto de capacitación es la gestión pública, término por demás amplio y a su vez complejo. Por lo general, gestión se define como el acto de realizar diligencias que nos permitan conseguir algún objetivo. Pero al entrar al terreno de lo público, los conceptos de estado, sociedad autoridad, poder, organización social, y sobre todo, territorio, son ingredientes fundamentales para lograr la mixtura suficiente con la cual poder alcanzar las metas insinuadas en nuestra Carta Magna.

A parte del tema central, otro de los propósitos, del cual se ha venido charlando desde hace mucho tiempo en el seno de la O.G.T. en sus múltiples deliberaciones, es el de la incomunicación entre las culturas. Del desconocimiento de nuestras costumbres y maneras de actuar como una de las principales razones para el trasporte de nuestras complejas relaciones. Esta situación no ha sido abordada por muchas de las entidades y proyectos que se han desarrollado en la Sierra ni por los mismos investigadores. (Tal vez la antropología inmersa en el terreno del cambio cultural, no ha sido el fuerte de los científicos nuestros a la hora de enfrentarse a la cambiante realidad de los noventa).

Ambas determinantes, implican la gestación de un lenguaje y una actitud intercultural en dos vías: la primera, hacia el interior mismo de la Sierra, es decir, retomar el sendero de la historia indígena del macizo hacia la búsqueda de la

“unidad” de los hijos ancestrales de la Madre Universal. La segunda, hacia el exterior, hacia la sociedad nacional representada por el Estado colombiano y la aparición en escena de los intereses privados en esta barahúnda de modernización y privatización de las instituciones.

Ya existe un primer ejemplo de estas nuevas relaciones con el capital al realizarse una consulta inicial con una firma que tiene proyectada la construcción de un muelle carbonífero en los límites del territorio tradicional, es decir la orilla del mar infinito, experiencia que ha tomado por sorpresa a los unos y a los otros y al Estado que aun no sabe qué hacer ante este nuevo tipo de relaciones de las dos sociedades.

Hacia dónde vamos: parece ser la premisa fundamental de esta propuesta de investigación mutua y de capacitación, puesto que algunos de los frutos que el proyecto desea cosechar, se condensan en la definición de los criterios básicos para nuestras relaciones interétnicas e interculturales, en algunos de los puntos de encuentro de esta realidad típica de la Sierra.

Ya sean, los programas de formación de maestros, promotores de salud, auxiliares de enfermería, elaboración y ejecución de proyectos de las agencias del Estado con la comunidad, construcción de muelles carboníferos, de complejos turísticos, de agroindustrias. de grandes obras de ingeniería que se vayan a realizar dentro del territorio tradicional, muy diferente del territorio de resguardo, que es el espacio donde actualmente viven los pueblos indígenas.

## 4. Qué hemos hecho (un caso: El Taller del Pueblo Wiwa)

El proyecto, como todo proyecto de capacitación, tiene en los talleres, seminarios o encuentros los escenarios principales para la condensación del trabajo. En ello, no hemos modificado mucho, por no decir nada, los casos anteriores. Lo novedoso se sustenta en quiénes son los que dirigen los eventos y en el propósito en sí de ellos. Básicamente, se conciben los talleres como los momentos de reflexión y de decisión en torno a los temas que previamente se han discutido en pequeñas reuniones con las autoridades tradicionales *(Máma* o *Mamu),* con los miembros del equipo que direcciona el proyecto y con los alumnos escogidos previamente por cada asentamiento. Es decir, que al momento de llegar al evento cada asistente ya sabe a lo que va y cuáles son sus respectivos rotes.

Los temas en su gran mayoría, son expuestos por los *Máma* o *Mamu,* quienes apoyándose en su vasto conocimiento y en las reglas y técnicas propias de la cultura como lo es el *zátukwa* o la adivinación integran a todos y cada uno de los asistentes a la profundización del tema y su aplicabilidad en las prácticas cotidianas.

Se han realizado las primeras experiencias con los pueblos *Kággaba, Wiwa* e *Ika*. En las charlas previas se acordó, tanto por parte del equipo que en la región coordina el proyecto, como con los líderes de la O.G.T. y los alumnos seleccionados, que los temas de la primera fase del proyecto (seis meses), estarían dominados por los que llamamos intraculturales, es decir, por los aspectos propios de cada cultura relacionados con los procesos que en común se conocen como gestión pública.

Allí estamos. Esa parte del proceso (que es lo que deseamos del proyecto), es la que vamos a referir muy suscintamente, por medio del ejemplo concreto del taller hecho en la población *wiwa* de *Kemakúmuke* del primero al siete de octubre de 1995, asentamiento ubicado en la parte media de la cuenca del río Guachaca y de reciente ocupación, aproximadamente unos ocho años. Hemos escogido el caso *wiwa,* por ser el pueblo menos conocido de la Sierra, del que se dice que está en un proceso de pérdida de la cultura más acelerado que los demás y por ser el evento que en la primera parte mayores controversias y resultados arrojó. Veamos.

Con respecto al pueblo *wiwa,* se determinó trabajar con los asentamientos *wiwa* ubicados en las cuencas de los ríos Jerez, Palomino y Guachaca, además de algunos miembros de esta etnia que están ubicados en la cuenca del río Tucurinca, en el poblado de San Antonio de Mamarongo predominantemente *Kággaba.* Los demás asentamientos *wiwa* serán trabajados en otro proceso el cual está en consulta con las autoridades de la Organización *Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona* (O.W.Y.B.T.). Mas sin embargo, en calidad de observadores, durante el desarrollo del taller que a continuación informamos, varias autoridades y miembros de la comunidad de *Gwamaka* ubicada en la cuenca del río Ranchería, se trasladaron a *Kemakúmuke* para conocer el proceso y los objetivos que en esta parte de la Sierra Nevada se han venido adelantando.

Previa a la realización del taller, se hizo una visita por parte de miembros del equipo regional al poblado de *Kemakúmuke* durante los días 22 y 25 de septiembre. En esa ocasión se realizaron dos reuniones: la primera, en el nuevo asentamiento de “El Encanto” donde conversé con el líder *wiwa* Ramón Gil sobre el proyecto y la realización del taller. Al día siguiente, nos trasladamos a *Kemakúmuke* donde se realizó la segunda reunión, la cual contó con la presencia de *Mámas,* autoridades y varios de los candidatos escogidos para la capacitación. En esta reunión se discutieron los objetivos del proyecto de capacitación, se consultaron los temas y contenidos que se tratarían en el taller *wiwa* y a partir de ello, definir los materiales, la metodología a utilizar y la logística pertinente para el taller.

**Objetivos del taller**

- Ubicar el papel del pueblo *wiwa* en el contexto regional de la Sierra Nevada, a partir de la relación con su entorno y con los demás pueblos indígenas con los que comparten el territorio.
- Determinar los parámetros propios del pueblo *wiwa* para desarrollar su autonomía, consolidando el estudio de sus formas propias de ejercicio del poder a la luz de los cambios culturales ocurridos a partir del contacto, y poder así fortalecer el autodesarrollo.
- Encontrar los procedimientos más coherentes que faciliten la reestructuración de la funcionalidad de las autoridades tradicionales al interior de las relaciones de poder existentes en los actuales momentos.
- Definir los criterios del pueblo *wiwa* en torno a la ubicación y utilización del territorio tradicional, y así lograr el acercamiento con los demás pueblos indígenas de la Sierra Nevada.
- Brindar los conocimientos necesarios para la consolidación de los pueblos indígenas y de sus derechos a la luz de la nueva Constitución Política de Colombia y de la legislación indígena colombiana.

**Metodología**

Para los *Wiwa,* la necesidad de buscar su puesto en relación a los demás indígenas de la Sierra Nevada, es el norte que guía su actual momento. Los conflictos que en uno u otro momento se han presentado no solo entre *Wiwa* sino también con *Kággaba* y con *Wintukwa,* ha llevado a la población *wiwa* a buscar con mayor ahínco que las demás sus raíces, sus orígenes. De otra parte, su exposición a procesos aculturadores tal vez con mayor agresividad que en los otros pueblos indígenas de la Sierra, obliga a las autoridades tradicionales *wiwa,* a tener en el fortalecimiento de lo propio y en la búsqueda del acuerdo con los demás, su principal preocupación.

Con esta premisa, recogida en la visita previa hecha a los asentamientos de "El Encanto" y *Kemakúmuke,* se diseñó con la coordinación del indígena *wiwa* miembro del equipo regional, la necesidad de hacer de este taller un escenario donde la tradición y la urgencia de convivencia de acuerdo con las normas de conducta propias de la comunidad, fueran el principal propósito. En esta medida, se impulsó la participación de los *Mámas,* tal vez con mayor fuerza que en los casos anteriores (Seminario-Taller Regional y Taller *Kággaba)* integrados con todos y cada uno de los participantes, fueran alumnos o autoridades acompañantes.

Es así como al llegar a *Kemakúmuke,* las autoridades anfitrionas nos informaron de la decisión de tomar la mañana del primer día para la realización de trabajos

ceremoniales y de consulta al *zhátukwa* (la adivinación). Además, se comunicó a todos los participantes que debíamos confesarnos diariamente al amanecer en ayuno y por separado dependiendo del origen de cada uno (sean *Máma, Wiwa,* indígenas miembros del equipo regional y no-indígenas del equipo regional). La confesión pretende armonizar los hechos pasados relacionados con los antecedentes del proyecto y los eventos que diariamente ocurrían en *Kemakúmuke.*

## La práctica metodológica

Inicialmente, se explicaba por parte de los miembros del equipo regional los temas, el por qué de ellos, su posible conexión con la gestión pública tanto la desarrollada por los *Wiwa* como aquella que se hace en la relación con las entidades, y la trascendencia que tiene en la vida diaria y en la búsqueda de solución o de alternativas a muchos de los problemas que actualmente afrontan.

Luego, los *Mámas* se dirigían a “la loma” donde tras largas consultas adivinaban y casi siempre de inmediato, durante la misma ceremonia de adivinación, iban aconsejando a los alumnos y demás participantes lo referente al tema planteado. Esta actividad, generalmente ocupaba media jornada.

Posteriormente, se volvía a la casa donde se hacía la discusión pertinente al tema, releyendo las guías de trabajo, previamente elaboradas por el equipo regional y haciendo un preámbulo y un resumen de lo dicho por las autoridades con anterioridad por parte del *wiwa* miembro del equipo regional José Gil y del líder *wiwa* Ramón Gil. A partir de ese momento, se organizaron los alumnos en grupos los cuales eran los siguientes:

Grupo N°l: *Kemakúmuke, Nunkumaka y Wímuke* (4 integrantes).
Grupo N°2: *Kemakúmuke, Nunkumaka y Mamarongo* (4 integrantes).
Grupo N°3: *Kemakúmuke* (3 integrantes).
Grupo N°4: *Mutanzhi, Nunkumaka y Mamarongo* (3 integrantes).

En estos grupos tan solo participaban los alumnos. Esta decisión se tomo para poder realizar una evaluación mejor de los alumnos, en la medida que los temas ya habían sido expuestos con anterioridad por los mayores en las adivinaciones en “la loma”.

Posteriormente, cada grupo presentaba en plenaria sus conclusiones las cuales se discutían con los demás alumnos y los mayores que participaban en el taller, quienes aprobaban o corregían lo expuesto por cada grupo con la contextualización por parte de los miembros del equipo regional en el marco del temario y de los objetivos propuestos desde el inicio.

Finalmente, se elaboró un cuadro donde se asignaron las tareas por temas, actividades, fechas y responsables. Es bueno resaltar, que entre los responsables no sólo se escogieron a los alumnos participantes, sino también algunas autoridades e inclusive *Mámas,* con lo cual quedó manifiesta la intención inicial del taller, la cual consistía en acentuar los vínculos y relaciones que deben existir entre los *Mámas* y los *gunamus* y rescatar el papel protagónico de las autoridades tradicionales en la vida cotidiana de los indígenas de la Sierra, concretamente la de los *Wiwa.*

**Resultados**

La historia tradicional era el tema inicial sobre todo lo referente al origen del pueblo *wiwa* y a la relación de éste con la naturaleza. Este tema es relevante en el marco de un contexto como el de la Organización *Gonawindúa Tayrona* (O.G.T.), donde están representados los tres pueblos. Inclusive en los cargos directivos de la O. G. T. donde esta representatividad se trata de llevar al máximo por partes iguales; igual situación se ve en el plano local, puesto que hay varias cuencas donde los tres pueblos están habitando.

El tema del origen del pueblo *wiwa* se centró en la ubicación geográfica y en el significado de cada momento histórico. Es así como los *Mámas* aclararon que los *Wiwa* nacen en *Yiraka* (Gairaca, bahía del Parque Nacional *Tayrona)* en el plano espiritual y luego de un recorrido por distintos parajes en los cuales se asignaban diferentes funciones a los *Wiwa,* finalmente llegan a *Ywímake-Ywingega* (región de *Machín* en la cuenca del río Ranchería) lugar donde comienza la organización en el plano material del pueblo *wiwa,* es el lugar donde la luz reemplaza a la oscuridad, es la recomposición del orden universal.

En lo referente a quienes han dado el poder a los *Wiwa* encontramos a personajes como *Zharneika, Santana tuga, Lwáwilu, Ade Sheyaringama* entre otros, como figuras tutelares del pueblo *wiwa,* quienes entregaron, según los *Mámas wiwa,* el cuidado de la naturaleza a éstos mucho más que a cualquier otro pueblo de la Sierra.

Este es un tema que según se determinó en las conclusiones de los alumnos y de los demás participantes, debe cotejarse con los demás habitantes del macizo, para así poder realizar una mejor ubicación en el territorio y en las funciones que cada pueblo debe cumplir para cuidar a la Sierra. Es indudable que estos aspectos parecen estar claros para las autoridades *wiwa,* mas para los alumnos y demás *gunamus,* aun se debe continuar profundizando en ellos.

La pérdida de buena parte de los sitios sagrados necesarios para sostener espiritualmente la cultura: es el caso de los dos puntos mencionados, *Yiraka* y *Ywímake,* ha traído la debilidad que los alumnos y demás participantes observan en la sociedad *wiwa,* con la adopción de patrones e inclusive historias que son

propias de los *Kággaba,* pueblo con el cual mayor mezcla se ha generado. Como respuesta a ello, se ve la imperiosa necesidad de gestionar ante el Estado la ingente necesidad de recuperarlos.

Los orígenes de la autoridad *wiwa* se determinan a partir del momento en que surge la luz al llegar a *Ywímake.* Mientras el pueblo *wiwa* realizaba el largo camino entre la oscuridad partiendo de *Yiraka* y atravesando toda la Sierra, la autoridad ya existía con *Abu Sansurio* quien cumplía una función más de acompañante que de dirigente. Es *Ywíneka* quien entrega el orden y las normas que requiere cumplir la autoridad, es él quien determina la necesidad de que todo aquel que posea el don de la autoridad, debe conocer lo masculino y lo femenino, lo negativo y lo positivo como requisitos fundamentales para ejercer su oficio.

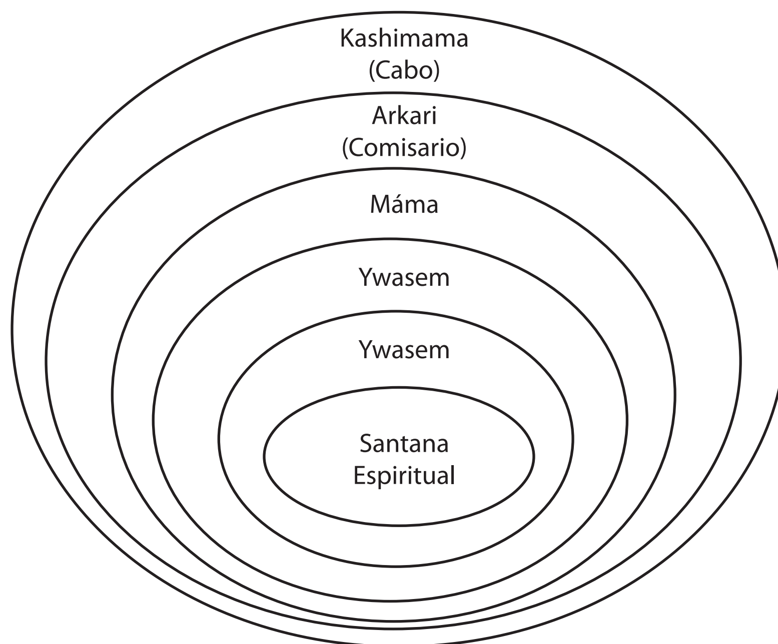
La elección de las autoridades está determinada por *Abu Zhátukwa* quien es tanto autoridad como una institución que define muchas de las actividades y hechos de la vida *wiwa.* Uno de los requisitos es el espíritu de estudio que el elegido debe demostrar ante su comunidad, sobre todo en la historia del oficio del poder, en el conocimiento profundo de los orígenes del pueblo *wiwa* y de las segmentaciones que identifican a la sociedad indígena. En este como en otros aspectos, la semejanza existente entre los *Wiwa* y los *Kággaba* impresiona, lo cual nos acerca a la intención de muchos de los actuales líderes indígenas de la Sierra, es decir, buscar la unidad en la diferencia y en el origen.

En la determinación de los órdenes jerárquicos propios del pueblo *wiwa,* se llega a la importante conclusión de que son las formas organizativas de la sociedad, es decir los *sanas* (clanes o linajes)[3] quienes marcan la pauta. *Santana tuga* es el principal *sana* y es, precisamente, en él donde nace la saga de los principales *Mámas* de los *wiwa.* Personajes como *Zharneika* y *Mulkwekwe* son los principales orientadores en los tiempos originales de lo que ha de ser la autoridad.

Al respecto de este tema, sobre todo los *Mámas* participantes del taller, reconocieron la necesidad de profundizar en él, y en la búsqueda de mayores reconocimientos con los demás pueblos indígenas de la Sierra, en especial con los *Kággaba* puesto que en el curso del análisis de la guía N° 2, se reconoció que muchos de los *sanas* provienen de los *túkes Kággaba* o han sido absorbidos en el transcurrir del tiempo por parte de la sociedad *Kággaba.*

Lo esencial de la discusión estuvo en el reconocimiento de un fuerte mestizaje entre los *Wiwa* y los *Kággaba* y en las consecuencias que dicho mestizaje ha tenido en la conformación de la actual organización social *wiwa* fuertemente influenciada por la de los *Kággaba.*

Actualmente, los órdenes jerárquicos son los siguientes:




Como se observa en el esquema elaborado por los integrantes del grupo de trabajo N°1, se observa la importancia que desde el origen tienen los *sanas* en el ejercicio del poder y la asignación de la autoridad.

La presencia de las misiones católicas en La Sierrita y el posterior nombramiento de los Inspectores de Policía, trajo como consecuencia la pérdida de importancia de las autoridades tradicionales y la rápida adopción por parte de muchos asentamientos y regiones *wiwa* de estas instituciones del hermanito menor. Junto a la violenta pérdida de poder de las autoridades tradicionales, surge un factor importantísimo para los *Wiwa* y es el consumo desmedido de bebidas alcohólicas por todos los sectores de la población, lo cual influyó notablemente en la no puesta en escena de los *Mámas* en los últimos tiempos. De otra parte, sus vecinos los *Kággaba,* ven en los *Wiwa* mestizos un notable peligro, que trajo una fuerte desunión entre los *Mámas kággaba* y los *Mámas* tradicionales *wiwa,* a lo cual se aúnan fuertes discusiones de interpretación de la historia común de los dos (tres) pueblos.

Muchos de los problemas que actualmente sacuden a los *Wiwa,* les son atribuidos a la mala administración de la justicia. Esta tal vez haya sido una de las principales conclusiones del taller, sobre todo por el nivel de autocrítica desarrollado por los *Mámas* y Comisarios presentes.

Existe una condición *sine qua non* para poder administrar justicia: la urgente necesidad de que toda autoridad, antes que todo, sepa "purificarse" y conozca a fondo la historia de *Ywimake* –el lugar donde nació la luz y se inicia el mundo material–, puesto que allí, en el conocimiento de esta historia se resume buena parte del bagaje que posee el pueblo *wiwa* de las relaciones humanas. A partir del desmenuzamiento del término *Ywimake,* se logra en las extensas sesiones de consejo y de pedagogía tradicional, penetrar en la comprensión de los conceptos pertinentes para el ejercicio de la autoridad y la administración de la justicia. Es el caso de *Ywi* que entre otras alegorías remite al sol, a la mujer embarazada *(ywímune), Ywinneka* fue quien dio la autoridad, ¿cómo amaneció? *(inchinuywí mi tuzhi).* Igualmente, el vocablo *Ywímake* enuncia la dualidad perenne en el pensamiento indígena de la Sierra: lo masculino y lo femenino, que además son la base del poder y de la habilidad para obtener y ejercer el oficio de autoridad.

Nuevamente, los mecanismos *de zhátukwa* y de la "confesión", son los recursos fundamentales con que cuenta la cultura para ejercer la justicia e imponer un castigo. En términos generales, es el ritual de *isa keshi* (mortuoria) el que permite recomponer el orden que el juzgado ha roto con su delito, delito que está íntimamente conexo con faltas anteriores, inclusive, estas faltas pueden abarcar varias generaciones.

Dado el intenso compromiso y sacrificio que implica este sistema de administrar la justicia tanto para el infractor como para el juez, las autoridades *wiwa* han adoptado las prácticas impuestas por los inspectores de policía que desde comienzos de siglo han hecho presencia en los poblados *wiwa* de la cuenca del Ranchería. De ahí que se escuche el criterio, de que "existe mucha injusticia, muchas enfermedades incurables que azotan a nosotros", porque ahora los castigos más usuales son la multa, la cárcel, golpear, la tortura, poner en el cepo.

Durante el curso de los debates dirigidos por los *Mámas,* se hizo énfasis en los notorios movimientos migratorios que implicaron la pérdida del que es considerado por los *wiwa* su territorio, es decir, las partes bajas del macizo. Estos procesos históricos fueron mucho más violentos entre los *Wiwa* que entre los *Kággaba* o *Ika*, de ahí el mestizaje y los cambios de ejercicio de la autoridad que con anterioridad se mencionaban. Desde siempre, las partes bajas de la Sierra, aquellas de mayor densidad florística –diferencia de las partes altas y de páramo, hábitat natural de los *Kággaba*– han sido el escenario donde se desarrolla la cultura *wiwa* y gracias a dicha clara diferenciación geográfica, se practicaron los frecuentes y necesarios intercambios de alimento entre los dos pueblos, una de las pautas fundamentales de las relaciones interétnicas.

La ubicación territorial es para los *Wiwa* una de las bases de las relaciones con los demás pueblos indígenas de la Sierra. Mientras este tema no esté lo suficientemente claro en la Tradición, los problemas que existen en las relaciones con los demás

pueblos indígenas tienen su base en la interpretación que cada cual hace de la Historia sobre el territorio. Para ello, los *Wiwa* plantean que su territorio ancestral está en las partes bajas, teniendo como referentes al árbol *zhango* (caracolí) y el hábitat del pájaro *dushambo* los cuales son *wiwa* por la raíz *zha,* la cual remite a Zharneika, que como vimos anteriormente, es uno de los Padres ancestrales del pueblo *wiwa.*

De todas formas, la discusión está planteada y según los *Mámas,* esta debe ser profundizada en la consulta con *Abu Zhátukwa* y sobre todo en grandes conciliábulos con los demás *Mámas* de la Sierra para llegar así a grandes acuerdos sobre tan importante y definitivo tema. Por ello, durante el cuarto día del taller, *los Mámas,* sentados en "la loma", consultaron al respecto, determinándose la necesidad de realizar una reunión con autoridades tradicionales de la Sierra para que con el *zhátukwa* al pie se aclare para todos lo que es el territorio. La fecha propuesta fue el mes de febrero de 1996[4].

Indudablemente, las normas del pueblo *wiwa* para la utilización del territorio se acogen a los criterios conservacionistas que identifican a los pueblos indígenas en general. Para el caso concreto de la Sierra Nevada, los *Wiwa* argumentan que por su historia, son ellos quienes tienen el deber –más que cualquier otro pueblo– de cuidar el bosque cuyos padres más importantes son *Zharneika (Wiwa)* , *Kalashe* (padre de los árboles), *Kalabia* y *Záldula* (padre de los animales), quienes a su vez son padres ancestrales del pueblo *wiwa.* De ahí su ubicación en las partes bajas, las más boscosas, las más conservadas sobre todo en la vertiente norte.

Un ejemplo de ello es el caso del río Guachaca que en épocas de la bonanza marimbera, fue devastado su bosque por los colonos. A partir de 1989, se compran las primeras tierras para cuatro familias *wiwa,* quienes se asientan en las partes altas de la cuenca. En tan sólo cinco años y siguiendo las pautas tradicionales dejadas por los padres mencionados, el número de familias se ha incrementado en un 1300%, notándose una impresionante recuperación del bosque de la cuenca.

Entre las normas más importantes se tienen la no deforestación, no hacer necesidades fisiológicas en los ríos, no bañarse las mujeres durante el ciclo menstrual, no tener relaciones sexuales en los ríos, hacer pagamentos en los sitios sagrados y no guaquear o cavar en sitios que sean prohibidos por el *Zhátukwa.*

Se detectó el desconocimiento que existe entre los alumnos de la capacitación sobre el Plan Ecosierra, el cual tiene una incidencia inmediata en la recuperación de los sitios sagrados y del territorio de resguardo. De otra parte, en torno a este plan gira buena parte de la planificación de actividades de la O.G.T., pero por sorpresa el desconocimiento de ello aflora en los participantes al evento. También se observa en algunos casos la confusión existente sobre lo que es la Organización *Gonawindúa Tayrona,* la cual a veces se confunde con una entidad más del Estado y no como el mecanismo propio de los indígenas de la Sierra para relacionarse con el

mundo no-indígena. Ello demuestra la urgente necesidad de la O.G.T. de revisar sus procedimientos y su representatividad, de ahí, según los asistentes, la importancia de este proyecto que busca el fortalecimiento no sólo de los pueblos sino también de las organizaciones.

Para evaluar el trabajo realizado durante los seis días del taller, se aplicó una ficha donde se consignaron los datos personales de cada alumno y los proyectos que se compromete gestionar y/o ejecutar. Los proyectos básicamente son los de transferencia y aquellos que tienen que ver con la recuperación del territorio tradicional de los *Wiwa*. En la ficha también se consignaron los temas de investigación que para cada alumno y su autoridad acompañante son prioritarios en el proceso de la capacitación.

## 5. La perspectiva (a manera de conclusión)

La segunda fase del proyecto, después de varios talleres de evaluación y seguimiento y de varias reuniones internas del equipo coordinador, pretende bosquejar la creación de las bases del lenguaje intercultural, reforzando el conocimiento de la cultura nacional y del Estado que la representa. Es realmente necesario que en esta fase se dé, sobre todo ahora que después de mucho tiempo, las puertas están abiertas para el diálogo y la articulación de las diversas formas que tienen las culturas existentes en Colombia de desarrollar sus objetivos. ¿Pero qué tan abiertas están las puertas? La misma pregunta nos hacemos los miembros del equipo y los indígenas que participan más activamente del proyecto.

Las dificultades, como ha de suponerse, provienen del nuevo auge que está tornando la Sierra y sus habitantes en las discusiones académicas e institucionales. Pero seguramente, este proceso permitirá –si nos dejan– orientar a los funcionarios, a las organizaciones indígenas y a los indígenas en las intensas relaciones que se nos vienen encima. Al finalizar el año, se esperan tener los criterios que nos servirán de rosa de los vientos en las relaciones interculturales de los próximos años y recibir el nuevo milenio con un poco de respeto hacia aquellos que han dado tanto para la existencia de este país.

Muchos de los líderes indígenas nos han manifestado que esta, tal vez, sea la última oportunidad de conversar tan intensamente entre los *zalzhi, shantulo* o *bunuchu* (los no-indígenas) y los indígenas de la Sierra, así que esperamos, ambos, no desaprovecharla.

## Notas

[1] El proyecto de capacitación fue financiado y apoyado por la Dirección General de Asuntos Indígenas (Ministerio del Interior de Colombia) y en parte por el Proyecto *Gonawindúa* (RC-Ricerca e Cooperazione).

[2] El autor está inmensamente agradecido con sus compañeros indígenas y no-indígenas que forman parte del equipo regional de capacitación de la Sierra. Con sus opiniones, sugerencias e ideas se enriqueció en su totalidad este texto.

[3] Entre *los sanas* más importantes se encuentran el *Santana fuga, Zharneika sana, Awitoma tuga, Awíndua tuga, Ywinumi sana, Dugenaka sana, Duge sana, Buríntakwa sana, Kawingaga sana, Lwáwiku sana* y *Gwinutuga sana* entre otros.

[4] La consulta con los otros pueblos indígenas de la Sierra determinó el sitio (cerca a Mingueo) y la fecha (mayo de 1996).

# El lenguaje de las burbujas: apuntes sobre la cultura médica tradicional entre los *kogui* de la Sierra Nevada de Santa Marta

Camilo Arbeláez Albornoz
Corporación Yuluka

*Máma Don Juan Moscote In Memoriam*

Durante los primeros meses de 1974 se desató una devastadora epidemia de sarampión sobre las comunidades *kogui* de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Fui comisionado, en ese entonces, por el Servicio Seccional de Salud de la Guajira para prestarles asistencia médica y acordar con sus autoridades una amplia campaña de vacunación. Las informaciones que llegaban sobre la magnitud, la rápida difusión y la letalidad de la epidemia, confirmaban la carencia de mecanismos inmunológicos de defensa contra esta enfermedad en las comunidades. Aquel fue mi primer contacto con los *Kogui,* de quienes había escuchado fantásticos relatos y leyendas tejidas por los primeros colonos de sus tierras, los pobladores de Dibulla, poblado localizado en la región costera de la vertiente norte del macizo.

La situación social entonces era bien diferente. Una gran presión forastera se avanzaba sobre esas ricas montañas cafeteras. En el centro del territorio indígena se levantaba un pueblo de colonos, en su mayoría dibulleros, quienes eran propietarios de las tierras que luego formarían parte del actual resguardo *Kogui-Arzario,* los *Kogui* se refugiaban en las alturas de los páramos, pero mantenían una presencia permanente en el transcurrir de la vida del poblado, básicamente a través del comercio. En aquella oportunidad, para evitar la difusión de la epidemia, los indígenas sanos optaban por vivir dispersos permanentemente en sus fincas; solamente acudían a los poblados

quienes estaban enfermos y las reuniones generales periódicas se evitaban. En tales circunstancias, veíamos cómo la muerte se paseaba voraz entre los ranchos de los poblados, llevando de su mano sin distinción a niños, adultos y ancianos.

Al llegar a San Francisco, población localizada en el Valle del río Garavito, seriamente afectada por la epidemia, un grupo de colonos intercambiaba pescado seco por café en condiciones francamente desventajosas para los indígenas. Las autoridades tradicionales más importantes de la región se encontraban reunidas en el *caciquial.* Luego de los saludos y las explicaciones de rigor, tomó la palabra el *Máma* mayor, Don Juan Moscote y dijo:

> Falta acuerdo. Tú dices que gobierno quiere ayudar a trabajo de *Mámas* para controlar enfermedad con vacunas, pero mira lo que hacen otros hermanitos menores: nos cambian un pescadito por una lata de café, ahora cuando más necesitamos comida por estar enfermos. Hermanito menor no entiende. Cuando subo a los páramos, a las lagunas, a los sitios sagrados, estoy pagando a la Madre y a nuestros antepasados, para que el sol salga todos los días, para que haya buenas cosechas, para traer las lluvias, hasta de colores *porque yo sé llover rojo* Entonces los ríos crecen y bajan hasta la mar llenos de comida, la mar se tranquiliza, viene la bonanza y hermanito menor puede pescar lo que ahora nos cobra tan caro. Falta acuerdo entre hermanos. Hermanito menor mucho daño ha causado a la Sierra, a la Madre; pero tampoco hay acuerdo entre nosotros indígenas. Por eso mi gente está enfermo.

Quizás sea posible conciliar formas distintas de pensamiento, la racionalidad científica occidental y la racionalidad del pensamiento analógico concreto. Frente al caso de la epidemia, ¿cuál tendría finalmente la razón? Se trata de la virulencia del microorganismo en una comunidad carente de resistencias inmunológicas por tratarse de una enfermedad desconocida traída por los colonos, o como afirma *Máma* Don Juan, la epidemia constituye apenas la expresión de un desajuste social y natural mucho más amplio. La explicación global del fenómeno implicaría finalmente reconocer los aportes al conocimiento resultante desde formas diversas de pensamiento.

El despojo y el saqueo a las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, pareciera fundamentar históricamente las razones de *Máma* Don Juan. Fue iniciado desde las guerras contra los conquistadores españoles y ha seguido endémicamente hasta nuestros días, dejando tras de sí una profunda huella de violencia, injusticia y destrucción. Hoy, la colonización se extiende vertiginosamente por los tres flancos del macizo y los últimos bosques, esa gran barrera de protección a los "territorios de refugio" de las comunidades indígenas, caen al ritmo de febriles hachas y motosierras. No hay hacia donde huir, el aislamiento solo es posible en escasas e inhóspitas regiones. Los indígenas modifican sus estrategias en consecuencia, pues es cada vez más desigual la lucha por la subsistencia.

La reducción progresiva del territorio indígena y de los bosques ha determinado cambios en la alimentación tradicional al disminuir el acceso a la "carne de monte", la principal fuente de proteína animal, y por otra parte, al obligarlos a sembrar "territorios sagrados" en los páramos cerca a las cabeceras de los ríos, lo cual, de continuar, amenaza la integridad de un sistema biótico muy frágil. Estos hechos presagian delicadas consecuencias sobre la nutrición y sobre los niveles generales de salud de las comunidades indígenas.

Pero, asimismo, la cultura ancestral busca mantener la permanente adaptación del grupo social a su ambiente natural. En la Sierra Nevada hemos constatado como comunidades aisladas, en ambientes boscosos, presentan mejores niveles nutricionales que aquellas próximas a los frentes de colonización, y lo más relevante: situados en una misma cuenca, el estado nutricional de los indígenas es considerablemente mejor que el de la población de colonos[1]. En este caso, la tradición cultural indígena permite una adaptación mucho más efectiva al medio serrano que la de campesinos originarios del interior del país.

Voy a tomar algunos de los elementos del discurso de *Máma* Don Juan, a propósito de la epidemia, para desarrollar su concepción sobre la salud y la enfermedad y el papel que corresponde a las autoridades tradicionales, los *Mámas,* en el control de los fenómenos naturales y sociales, así como sobre intervenciones específicas que se utilizan para modificar el curso de las enfermedades.

## 1. Concepción salud enfermedad

"Falta acuerdo". Éste es uno de los principales elementos que estructuran la cosmovisión *kogui;* ciertos fenómenos adversos ocurren como consecuencia de una falta de armonía entre distintos niveles de su realidad. El otro polo de esta antinomia es ético: *yuluka,* que traduce hacer acuerdo o arreglo, y que implica un conjunto de ritos para armonizar la relación de los hombres con las fuerzas "sobrenaturales", o de ellos entre sí. El distinguido profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff ha desarrollado y resaltado suficientemente la importancia de estos conceptos[2].

El cuerpo de reglas éticas y morales que rige su conducta es la "Ley de la Madre": "es como libro de ustedes, pero espiritual", me informaban. Lo aprenden los *Mámas* y lo transmiten a través de historias, anécdotas y sucesos de los padres espirituales. Constituye un extenso cuerpo de normas individuales y sociales que les garantiza alcanzar su misión: ser los custodios y defensores de la Sierra Nevada, "La Madre". Si existe alguna violación a la "Ley de la Madre", se rompe la armonía necesaria para la vida y sus consecuencias se expresan como enfermedades, conflictos, desavenencias conyugales, malas cosechas, pérdida o muerte de animales, etc. Para restituirla es

necesario hacer *yuluka*, "pagando" al ofendido, sea este otro hombre o una de las múltiples fuerzas invisibles que rigen su destino.

Entre *los Kogui,* como en la mayoría de las culturas tradicionales de la salud, el proceso salud-enfermedad se conceptualiza holísticamente; por tanto, sus determinantes abarcan las fuerzas "espirituales", los códigos éticos o morales que rigen su conducta individual y colectiva, los factores *físicos* del entorno como el viento y la temperatura, o la influencia de los astros, los alimentos, e incluso la relación de los hombres con lugares, piedras, plantas y animales.

Su mitología concibe el cosmos coma la superposición de nueve mundos, cuatro "sublimes", cuatro "profundos" y el intermedio, en el cual habitamos. Cada uno de estos tiene existencia concreta y quienes "saben" los pueden visitar y comunicarse con los padres "espirituales" que los habitan, ellos se relacionan directamente con todos los acontecimientos cotidianos de éste, el mundo del medio: la siembra, la recolección, el movimiento de los astros, las lluvias y las enfermedades. En su concepción, el cosmos es un organismo vivo y la Sierra Nevada, la Madre, tiene vida propia.

Así*,* cada piedra, cada montaña, cada árbol, son seres vivos que tienen un ciclo de vida y una historia. "Hermanito menor cuando mira árbol o piedra, sólo mira árbol o piedra, nosotros vemos profundo, vemos además como persona espiritual". Las largas caminatas por los hermosos caminos y parajes de la Sierra adquieren una dimensión especial cuando se transitan en compañía de *Mámas* o de viejos conocedores de la tradición y la historia. El paisaje es leído como un libro abierto. El canto de un pájaro lleva un mensaje; el tipo de canto o de ave, presagia la presencia de indígenas o *yalyis,* visitas, enfermedades y peligros; cada piedra es un antepasado con una historia particular; las montanas son inmensas viviendas habitadas con puertas y pasajes secretos para entrar o salir de su interior; los ríos cristalinos son las venas que llevan la sangre de la Madre y en los páramos cerca a los hielos perpetuos, están los sitios sagrados donde al comunicarse directamente con los "padres espirituales" obtienen de ellos su sabiduría y su poder.

## 2. Un conocimiento diferente

Entre los *Kogui* no existen médicos, diferenciados en sus funciones de las autoridades tradicionales, ni una medicina como especialidad propiamente dicha; es decir, no existe una medicina tradicional como objeto de estudio. Estamos frente a un sistema global de pensamiento y a unas prácticas de las cuales no es posible aislar la adivinación del pronóstico, la enfermedad de las desventuras de la vida, ni el diagnóstico de la dirección de los vientos.

El saber del cual son depositarios los *Mámas,* nos fue explicado de la siguiente manera:

> Los *Mámas* conocen toda la historia de las piedras, de la tierra, del sol, de los hombres y de sus nombres, pues estos vienen de antiguo, conocen los nueve colores de las piedras, conocen la brisa y las lluvias, pues si no hay brisa ni lluvias no se puede vivir. Los *Mámas* hacen pagamento, así como ustedes pagan impuesto por agua y luz, así *Mámas* pagan a los padres espirituales por el sol, por los ríos, por lagunas para que no se sequen, pagan por todo. El *Máma* debe ser como el sol, él no sólo cuida lo bueno; el sol está cuidando malo y bueno: sea gringo, sea culebra, sea diablo. *Máma* está dando calor hacia todo.

Una mirada superficial a los procedimientos terapéuticos que emplean los *Kogui,* sólo revela algunos ritos extraños en lugares apartados, el empleo ocasional de masajes y la utilización de algunas plantas medicinales. Estas conductas simples contrastan con la profundidad de otros aspectos de su cosmovisión. Pero esta sencillez es aparente, sus terapéuticas están sustentadas en una compleja visión holística con una lógica estricta.

Para traducirla a nuestros términos y poder comprenderla en su complejidad, creo necesario partir del conocimiento de sus procesos cognitivos: la forma como aprenden y transmiten el conjunto de prácticas, ritos y costumbres encaminados a tener acceso y a manejar distintos niveles de percepción de conocimiento y de conciencia del mundo. Estas prácticas ancestrales de indudable origen prehispánico, parecen buscar un moldeamiento intencional de la sensopercepción, manipulando ciertas funciones psicológicas y fisiológicas, especialmente centradas alrededor de la atención, el insomnio, la dieta, la sexualidad y en el caso de los varones, el tabaco y el uso de la hoja de coca.

El proceso de aprendizaje y de entrenamiento perceptivo se inicia en la más temprana infancia y requieren un arduo y elaborado entrenamiento bajo tutela directa de un *Máma* mayor. Los aprendices *(Moros* o *Kuivis)* especializados en el arte de lo sobrenatural, están socialmente destinados además de curar, a guiar espiritual y materialmente a su pueblo; por lo tanto, deben someterse al rigor de un aprendizaje destinado a alcanzar el objetivo pedagógico supremo: que su maestro sea directamente un padre espiritual.

## 3. El aprendizaje

Para este efecto el niño es retirado de su medio familiar alrededor de los dos años de edad, su madre lo alimenta con el seno mientras sea necesario; luego será

alimentado y cuidado exclusivamente por el *Máma* y su *Sáka.* Es llevado a sitios alejados en los páramos, donde no se les permite vivir de día, todas sus actividades se realizan en la noche, durante un período variable, que ha llegado a durar nueve años[3] . Durante este tiempo, el viejo y el niño recorren los páramos solitarios, el niño aprende a reconocer los sitios de poder, camina cerca a las lagunas y los nevados, conoce cuevas y senderos estrechos cortados por precipicios, escucha y aprende la historia de cada piedra de cada montaña, conoce en fin todos los secretos que han sabido guardar celosamente desde tiempos inmemoriales.

El *Máma* y la *Sáka* le suministran comida "blanca", especialmente preparada sin sal ni carne, basada fundamentalmente en caracoles, insectos, fríjol blanco, maíz y col, pues consideran que tanto la sal como la carne "dañan el espíritu". En algunos casos, al llegar a la edad adulta, ni siquiera pueden usar en el *poporo* la cal de las conchas de origen marino, sino que tiene que ser la obtenida de caracoles de la Sierra.

Entre más pequeños inicien el entrenamiento, aprenden más. En un momento determinado, el *moro* escucha voces que el *Máma* va identificando, luego aparecen ante el niño uno o varios "padres espirituales" que empiezan a transmitirle el conocimiento. Ellos son los "Hijos de la Madre", que descienden a la tierra como "comisarios", para enterarse de las condiciones de los hombres[4]. Así, lentamente el niño se va convirtiendo en intermediario entre diferentes niveles de la realidad.

Los "padres espirituales" envían mensajes a los *Mámas,* a los ancianos y a la comunidad, mediante los cantos que enseñan al aprendiz. "El muchacho empieza a cantar solo, ninguno le enseña. Muchacho dice yo estoy cantando fríjol rojo, batata, ahuyama, entonces los viejos escuchan y aprenden del niño". Los *Mámas,* a través de "trabajos" que ponen a los *moros* buscan que las necesidades y problemas de la comunidad sean escuchados, y que la solución sea consultada con los padres espirituales. Es interesante destacar la importancia del canto, la música y la danza, igual que en tantas otras culturas, como formas de diálogo entre "espíritus" y hombres.

Durante una permanencia en *Ulimaca,* cerca del importante centro ceremonial de *Moraca,* en las cabeceras del río Jerez, fui testigo excepcional del "canto del *moro".* Nos encontrábamos reunidos en la casa ceremonial, los cuatro fogones encendidos, arrullados por las conversaciones de jóvenes y viejos. Se realizaban los preparativos para las festividades anuales y los indígenas salían, entraban bebiendo guarapo y cantaban al ritmo de tambores y trompas.

Por todas partes se sentía el aire de fiesta. La noche clara vibraba atravesada por los cantos, los tambores y las carcajadas. Hacia la medianoche me estremeció lo que parecía el llanto de un niño pequeño. Me senté en la hamaca; a mi lado un *Máma* de edad avanzada me codeó exaltado y dijo: "oye bien, ese canto de *moro".* El lamento fue lentamente acercándose a la casa ceremonial. El *Máma* mayor hizo

su entrada bailando un sencillo ritmo de dos tiempos, una sonrisa de admiración y éxtasis brillaba en su cara apenas iluminada por la incierta luz de los fogones. A su lado, un niño de unos tres años cantaba un lamento extraño y cadencioso acompasado por la danza del viejo. Una vez en el centro el silencio fue completo. En el aire flotaban remolinos de humo que el *Máma* producía al llevar el ritmo con sus brazos. Aproximadamente cuarenta y cinco minutos duró el canto. A una señal del *Máma,* ingresó a la casa ceremonial una niña de unos nueve años, *morita* compañera de aprendizaje del niño y conjuntamente cantaron juntos y luego danzaron los tres en el lado izquierdo, después en el derecho, para terminar en el centro nuevamente. Al final abandonaron el recinto todavía cantando. Cuando salieron la alegría estalló. Gritos, cantos, risas y comentarios de los viejos se mezclaron confusos. La fiesta continuó hasta el amanecer.

Es excepcional la presencia de una mujer dentro de la casa ceremonial de los hombres, pues en algunos poblados ceremoniales en los páramos, ellas tienen casas ceremoniales independientes. La cosmogonía *kogui* se estructura a partir de principios opuestos pero complementarios, por tanto, el conocimiento, las funciones ceremoniales y las religiosas, implican una participación determinante de la mujer. Este ensayo, al igual que otros anteriores, podría estar sesgado hacia un punto de vista masculino lo cual en ningún momento quiere decir que en la realidad de la vida indígena suceda así. Existe una marcada resistencia a que hombres blancos se relacionen directamente con mujeres *kogui* y por lo demás, las mujeres están en mora de realizar estas investigaciones que podrían aportar nuevos elementos desconocidos y profundos.

Después de transcurrido el tiempo necesario, a juicio del *Máma* tutelar, el muchacho inicia su actividad diurna. Este momento marca la finalización del primer período de aprendizaje que generalmente coincide con la llegada de la adolescencia. A partir de entonces, se inicia un segundo ciclo de nueve años que tiene características diferentes. Poco a poco, el *Máma* lo va incorporando a las actividades rituales y sociales, siempre bajo su tutela estricta y en convivencia permanente con él.

Me refirieron una prueba que los *Mámas* ponen a los *moros* para conocer el nivel de comunicación alcanzado con los "padres espirituales". En un determinado período del aprendizaje el *Máma* anuncia al *moro* que el padre espiritual se va a encargar personalmente de su alimentación; entonces dejan de suministrarle comida preparada y el niño, en completa soledad en la montaña, debe alimentarse con aquello que el espíritu le indique. Durante nueve días come raíces, bayas, frutos silvestres, insectos y moluscos. En el curso de esta prueba recibe la visita cotidiana del *Máma* tutelar.

Como puede observarse, este extraño y complejo proceso educativo parece estar destinado a modelar de una manera peculiar la sensopercepción del niño, quizás influenciada por la dieta, y presenta una inversión notable al compararlo con el

dominante en la sociedad occidental: son los adultos quienes tienen que aprender del niño: "Para qué nosotros hombres (adultos) le vamos a enseñar, si nosotros somos asesinos espirituales, siempre pensamos algo malo, matar o tumbar arboles, entonces qué se le va a enseñar a un pequeño? Nada más el muchacho va escuchando la palabra de *Seiyankua"*.

Imaginemos por un instante el tipo de percepción del mundo que puede formarse un individuo cuya primera infancia transcurrió en la oscuridad de la noche, recorriendo páramos, sorteando precipicios, en soledad casi completa, con una alimentación frugal, pendiente de voces y presencias, tutelado por un hombre mayor que es su único vínculo con la sociedad. Haciendo referencia a la tenaz experiencia de este aprendizaje, el profesor Reichel cita el siguiente testimonio: "Cuando salió por fin, lo más terrible fue el sol. Se botó al suelo para no verlo y tenía mucho miedo de él. No decía más... La noche está bien, mucho me gusta la noche"[5].

Muchos científicos de la mente no vacilarían en afirmar que se está formando un "esquizofrénico", un "loco". Los prejuicios culturales impiden a veces entender que uno de nuestros hijos pueda tener tal "educación". Sin embargo, en la Sierra Nevada, los individuos formados según esos preceptos son los conductores, las autoridades, quienes velan por el bienestar de los suyos y quienes han logrado conservar una tradición, una historia y una organización social propia, a pesar de la violencia ejercida contra ellos y contra sus territorios por los "hermanos menores" desde hace quinientos años.

Evidentemente, quien es educado en esta forma tiene "poder", "sabe más" frente al común de sus congéneres y por ello tiene las facultades necesarias para orientar al indígena corriente en sus afanes cotidianos, a través de ese vínculo que sabe establecer a voluntad con los mundos "sobrenaturales" y los "padres espirituales".

Pero si bien los *Mámas* son quienes "saben más" el saber no es de su exclusividad. Los "vasallos" a través de la vida reciben conocimiento y "poder". Esta entrega de "poder" implica una serie de requisitos y pruebas que el solicitante tiene que atravesar para lograr tal propósito.

## 4. La iniciación

El rito de iniciación a la adultez del varón es la entrega del *poporo*[6]. Al llegar la edad en que el muchacho empieza a pelear con sus padres, a rebelarse, se interpreta como que "necesita mujer". Entonces el *Máma* "adivina" y si las circunstancias son propicias, decide entregarle el *''poporo"* e iniciarlo en la masticación de las hojas de coca.

Para este efecto el muchacho se "confiesa" con el *Máma.* La "confesión" se refiere a una evocación exhaustiva de su vida, desde la más remota infancia, sentados en un sitio de "poder" escogido por el *Máma.* Mientras el muchacho va narrando sus recuerdos, los sucesos de su niñez, sus sensaciones, sentimientos y las infracciones a las reglas sociales, el *Máma* va "adivinando". Por momentos lo interpela para pedirle profundizar en este o aquel aspecto, orientándolo hacia aquellos momentos o sensaciones que considere pertinentes o aconsejándolo cuando "adivina" que miente.

Esta especie de "psicoterapia" intensiva toma varios días durante los cuales el joven debe guardar dieta sin carne ni sal y mantenerse al margen de sus deberes cotidianos, sin salir de la casa ceremonial *(nunhué),* siguiendo indicaciones precisas relacionadas con la atención. Es la primera vez que mastica coca, "masca *poporo",* y por tanto debe concentrar sus ojos, sin moverlos de los dedos gordos de sus pies, mientras construye en *aluna* un rancho o una casa ceremonial.

Se han intentado varias traducciones de *aluna* pues este concepto tiene numerosos sentidos: imaginación, inteligencia, pensamiento, memoria, alma, etc.[7] De cualquier forma, esta actividad requiere un manejo realmente excepcional de la atención, la memoria y la concentración sostenida durante horas, días y noches continuos.

El joven adolescente debe evocar en su interior un camino en la montaña del cual tiene que saber describir detalles precisos recorriéndolo para buscar los arboles, los bejucos y la paja necesarios para la construcción. Una vez ubicados debe *trabajar* en la montaña: cortarlos, amontonarlos y transportarlos hasta el sitio escogido por el *Máma* para levantar el rancho. En las conversaciones diarias con el *Máma* durante la "confesión" va relatando sus progresos y este lo va guiando en esa mirada hacia dentro. No olvidemos que ese universo interior es también un mundo concreto, por lo tanto, antes de cortar los arboles o los bejucos, el *Máma* hace el respectivo "pago" a los "padres espirituales" de los arboles. Si por ejemplo, en el camino llegara a cantar un ave, se atravesara un animal o una persona, tendría un significado particular que el *Máma* desentraña e interpreta.

Detenga la lectura durante un momento e intente realizar la actividad descrita. ¿durante cuánto tiempo fue capaz de mantener la concentración sobre el camino? ¿Treinta, sesenta segundos como máximo? De su experiencia puede deducir las dificultades y el esfuerzo de atención y concentración necesario para realizarlos en forma continua durante días y noches.

La entrega del *poporo,* es también la iniciación sexual del adolescente. El *Máma* selecciona una mujer de edad, generalmente una viuda, pues ellas son quienes tienen la experiencia suficiente para instruir al joven en los secretos de la sexualidad. "Niña jovencita ¿qué va a enseñar? Ella todavía no sabe nada", afirmaban. Ambos acuden diariamente a la "confesión" y el *Máma* le indica también a la mujer una dieta y las demás actividades que debe realizar al lado de la *Sáka*[8] durante el proceso de preparación.

El joven se encuentra en un momento crítico de su vida, el ingreso a la edad adulta, y no le está permitido distraerse. No puede abandonar la casa ceremonial excepto para sus necesidades fisiológicas y siempre en compañía del *Máma* o de uno de sus ayudantes. La alimentación se la llevan y no se le permite beber sino agua tibia.

La iniciación implica también un control estricto sobre el sueño. La señal más evidente de que el joven es vencido por el sueño es que el *poporo* o el palito caen de sus maños. En general se considera de muy mal agüero este incidente: "no va a tener fuerza suficiente para mantener a su lado mujer", dicen. Los jóvenes se esfuerzan sobremanera para no dormir; a su lado el *Máma* tampoco duerme, para mantenerlo insomne con su ejemplo y sus advertencias. La mayoría de jóvenes con quienes conversé habían permanecido sin dormir durante cuatro días y noches consecutivamente.

La cuestión del insomnio revestirá particular importancia para su vida adulta. Durante las ceremonias de los solsticios en los páramos, donde aun los *Mámas* bailan las danzas más tradicionales, ricamente ataviados con máscaras y adornos de oro precolombinos, los indígenas corrientes deben permanecer insomnes durante cuatro días con sus noches consecutivamente, se les permite dormir durante cuatro horas y posteriormente continúan en vigilia durante cuatro días y cuatro noches más. Mientras tanto, los *Mámas* permanecen despiertos danzando durante los nueve días y noches que duran estas celebraciones. Su alimentación guarda las restricciones mencionadas pero además se consume una fruta tradicional llamada *kandyi* (Metteniusa Edulis), a la cual atribuyen ciertas propiedades psicotrópicas.

De la última medianoche en adelante el *Máma* considera que el joven está listo para su primera relación sexual. Esta tiene lugar en un sitio específico por fuera de la vivienda. El *Máma* les entrega una *tuma* que ellos traducen con el nombre de "banco", la cual siempre lleva consigo el hombre o la mujer y que debe permanecer debajo de sus cuerpos cuando tengan relaciones sexuales. El *corpus* religioso de los *Kogui* tiene una estrecha relación con la sexualidad; quizá en ello resida parte de la explicación por la cual han logrado mantener sus costumbres y creencias a pesar de la evangelización cristiana. En alguna oportunidad un viejo me comentaba: "¡Qué va a saber capuchinos o monjas, si ellos no montan!" (no tienen relaciones sexuales).

El abordaje y el manejo de la sexualidad tiene gran importancia místico-religiosa y, desde luego, en su concepción sobre la relación entre sexualidad y la fertilidad de cultivos y animales. Así*,* la pareja es instruida detalladamente en su comportamiento durante el coito. Cada tres o cada cinco penetraciones se detienen, toman un pedazo de algodón, recogen las secreciones y en *a/una* deben decir: "creamos plátano, ahora... yuca", y repiten las penetraciones hasta pretender crear todos los alimentos que sean necesarios para alimentación de los "padres espirituales". El coito es considerado un acto supremo de creación de alimentos espirituales. Quizás en esta primera relación se enseñe al joven distintas maneras para prolongar la duración del coito y la estimulación sexual.

Al amanecer, un poco antes de la salida del sol, la pareja se dirige al río*,* se bañan desnudos en las aguas heladas y cristalinas, al joven se le entregan las vestiduras y mochilas que lo identifican como adulto y, a partir de ese momento se encuentra listo para asumir los deberes y responsabilidades sociales de los adultos. Los algodones son entregados al *Máma,* quien los colocará como ofrendas, "como comida para los padres espirituales", en sitios sagrados de los páramos.

## 5. Energía y adivinación

Entre los numerosos "padres espirituales" que pueblan la Sierra Nevada, *Kuishbankuish* el señor del trueno, tiene particular importancia en lo que a la sexualidad se refiere. Cuando se hace presente un gran ronquido sobrecogedor se despeña desde los páramos, rebota entre las paredes de los estrechos cañones, recorre cañadas, selvas y arroyos, de manera que se le escucha continuamente durante varios minutos. "Ese sí hombre fuerte, tiene fuerza en pila", dicen los indígenas. En efecto, durante ciertos "trabajos" de los *Mámas,* se requiere acumular gran cantidad de "fuerza" para lograr sus objetivos; entonces, individualmente o varios *Mámas* hacen "trabajo de *Kuishbankuish",* el cual consiste en que por un período variable de tiempo, durante las relaciones sexuales, el hombre no permite la eyaculación hacia afuera. Vale la pena resaltar aquí la similitud existente en este aspecto con las antiguas tradiciones del Budismo Tantico en la India y del *Taoísmo* en el lejano oriente.

> Dice la tradición que los antiguos enseñaban como guardar energía. Para guardar energía hay que poner freno de la vista, freno de la lengua, freno del corazón y freno de masculino-femenino. Dominaban cuerpo como un caballo, quiere correr otra vía pero lo dominas. Cuando estas sentado aquí y empiezas a ir a Santa Marta, o Riohacha, o Bogotá, tu energía sale y viaja lejos, estás gastando energía. Si tu dominas energía lo puedes dominar todo.

Obsérvese como las costumbres y ritos que hemos descrito se ajustan a este criterio tradicional y tienen como propósito definido "guardar energía".

El manejo de esta "energía" de la cual son maestros *los Mámas,* es requisito indispensable para mantener el vínculo con lo "sobrenatural" a través del cual obtienen poder sobre los fenómenos naturales como las lluvias, vientos, cosechas y tempestades, pero además se les atribuyen otros poderes como el de abrir y cerrar los caminos para evitar la circulación de personas indeseables, establecer ligaduras amorosas, volar, la transformación en animales, la comunicación a distancia, el curar y quizás uno de los poderes más preciados: la adivinación. A propósito del poder para volar me referían que este arte lo aprenden los *moros* mediante la ingestión de

hongos alucinógenos y precisaban: “ellos tienen que sentar en un sitio sagrado y concentrar. Hay dos clases de vuelo, un vuelo para maldad y otro vuelo para bien”.

“Una sola cosa los antiguos no dieron a los civilizados: el secreto de la Ley de la Madre, el secreto de sostener la tierra con bailes y cantos y el gran secreto del saber de la adivinación’”[9]. EL arte de la adivinación y del pronóstico es básico en su cultura, en su medicina y es un poder altamente apreciado. En buena medida, la comprobación posterior de los hechos materia de adivinación, hace evidente el poder del *Máma.* Aún los colonos y los habitantes de las tierras planas adyacentes a la Sierra Nevada aprecian, consultan, temen y respetan este poder de los indígenas. Por estas razones nos ocuparemos en describirlo con algún detalle.

Existen cuatro formas principales de adivinación: *Kuina, Kashivitucua, Aluna* y *Yatucua.* Cada una de estas requiere transmitir “poder” del *Máma* al aprendiz, materializado en una *tuma* que se entrega cuando concluye el adiestramiento, siempre que se ajuste estrictamente a sus condiciones. *Kuina* es la adivinación mediante la interpretación de las contracciones musculares involuntarias, generalmente de los dedos gordos de los pies. *Kashivitucua* consiste en movimientos rítmicos y repetitivos de las manos, una contra la otra y según la posición final de los dedos índices se adivina. Estas dos formas de adivinación se consideran relativamente simples y una gran proporción de los viejos las conocen y utilizan. Por el contrario, la adivinación en *aluna* y *yatucua* son privilegios de *Mámas* o *Sákas* de gran poder.

Me ocurrió al llegar a saludar a un *Máma,* que este se encontraba esperando mi visita, como si lo supiera de antemano y afirmó: “Yo sabía que venías, te vi en *aluna,* yo pensando ese será indígena o *yalyi* [10]. Al fin vi bien que era *yalyi”.* Es evidente que se necesita “poder” para efectuar este tipo de adivinación.

Pero quizás la forma de adivinación más sofisticada es *Yatucua.* Los *Mámas* la practican diariamente, en las horas de la mañana, para consultar las cuestiones generales de su comunidad o aquellas particulares de los individuos. Es altamente secreta y generalmente no se permite a los *yalyis* observarla. La Sierra Nevada tiene numerosos lugares de “poder” que se reconocen por la forma y disposición de las piedras. En algunos sitios sagrados pueden observarse sillas conformadas por dos piedras planas ubicadas en las partes altas de los valles, desde donde se tiene una vista extraordinaria sobre el paisaje o sobre ciertos picos y montañas. Los *caciquiales* y las viviendas de los *Mámas* se construyen en la vecindad de estos sitios, y en alguna parte alrededor de cada poblado, existe un lugar específico para esta adivinación.

Una vez en el sitio de “poder” los *Mámas* se sientan, sacan de su mochila una pequeña totuma que colocan sobre tres piedrecillas, la llenan con agua y efectúan una invocación a *Nabobá* Madre de las Lagunas sagradas. Luego extraen de su mochila una *tuma* perforada de colores que varían según el *Máma,* efectúan una invocación a la “Madre de la *Tuma”,* la mueven en círculos encima de la totuma y la dejan

caer suavemente dentro del agua. Al caer la *tuma* al fondo del recipiente saldrán una o varias burbujas de distinto tamaño. Cada una según su tamaño, duración y la dirección en la cual gire, tiene un significado exacto. Así, por ejemplo, si la burbuja es grande se refiere a las cuestiones materiales, si es pequeña a las espirituales, si gira a la derecha tiene una significación, mientras que si lo hace a la izquierda otra diferente. En fin, existen múltiples códigos que a los ojos de quienes saben, configuran un verdadero lenguaje oracular con significados precisos: EL Lenguaje de las Burbujas.

Los "vasallos", indígenas corrientes, se refieren a esta forma de adivinación como muy "difícil " de uso exclusivo de los *Mámas* tal vez por el gran número de combinaciones posibles que pueden formar las burbujas y por lo tanto, el casi infinito número de significados que pueden llegar a tener.

En *Seiyua, caciquial* vecino del poblado de San Miguel, fuimos testigos de una adivinación espectacular. Se encontraban reunidos alrededor de treinta *Mámas,* discutiendo algunos problemas relacionados con la forma de canalizar recursos del Estado para las comunidades. Cada *Máma* sentado con su totuma al lado escuchaba impasible la intervención de los otros e iba adivinando sobre lo que cada uno expresaba. Sin presión del tiempo, en una mañana resplandeciente de luz, cada quien intervenía en estricto orden sin interrumpir al otro y expresaba todo lo que tuviese que decir al respecto, sin importar el tiempo que tomara. El rumbo de su intervención estaba dictado por el mensaje que podían leer en las burbujas. Las diferencias de criterios se discutían extensamente, hasta que al final de la mañana llegaron a un acuerdo colectivo: era necesario "hacer trabajo en nueve profundo". Para este efecto, escogieron un *Máma* y una pareja de jóvenes *moros,* quienes durante los nueve meses siguientes deberían permanecer en dieta estricta, abstinencia sexual y realizando pagamentos en los sitios sagrados pertinentes.

Al inquirir sobre el significado de "hacer trabajo en nueve profundo" se nos informó que al concluir los nueve meses de preparación, el *Máma* y los *moros* se sientan frente a una piedra específica, identificada por tener nueve líneas superpuestas y deben "concentrar profundo", sin mover los ojos durante cuarenta y cinco minutos aproximadamente y: "ya, entra en nueve profundo, donde *vive* la madre con quien pueden conversar" en este caso, para solicitarle su intervención frente al problema. Esta forma de llevar los asuntos colectivos posiblemente se viene repitiendo de idéntica manera desde tiempos inmemoriales.

## 6. El arte del diagnóstico y la terapéutica

La función social primordial de este sacerdote y médico es la de mantener la armonía entre los sucesos y personajes de los mundos "sobrenaturales" con los sucesos cotidianos de este mundo. La enfermedad, entonces, es interpretada como una manifestación evidente de que se rompió la armonía entre los mundos, porque el enfermo o sus familiares no siguieron estrictamente la "Ley de la Madre". La intervención del *Máma* al respecto, consiste en indagar las circunstancias y el comportamiento de los involucrados, de forma tal que pueda precisar la naturaleza de la transgresión y posteriormente restablecer la armonía, mediante el conocimiento que ha obtenido del entorno, de los mundos sobrenaturales y de los padres espirituales. La relación entre los distintos mundos es directa, de manera que cualquier comportamiento en este mundo tiene una repercusión sobre los otros y viceversa, quien tiene la capacidad de intervenir en aquellos, logrará una consecuencia directa sobre los fenómenos cotidianos.

Cuando un indígena se enferma gravemente, o la enfermedad es crónica él mismo o sus familiares recurrirán al *Máma* para la curación. La primera parte del proceso buscará indagar las características clínicas del enfermo para efectuar una primera clasificación de la enfermedad, basada en los colores y en el complejo frío-caliente. Por ejemplo, en el caso de diarreas o secreciones, se indagará si son verdes, rojas, blancas, amarillas o negras y si el enfermo ha presentado fiebres o fríos.

Los colores constituyen otro de los elementos centrales para la cultura *Kogui.* Las *tumas* se clasifican según este criterio y su utilidad como *sewá (seguranza)* o elemento de "poder", depende de esta característica. Además, cada color está asociado a uno de los puntos cardinales y cada uno de éstos a un padre espiritual[11]. De otra parte, tal vez partiendo de consideraciones analógicas, el color blanco está asociado al agua, al semen y por tanto a la fertilidad; el verde a los arboles y a la lluvia; el rojo a la sangre, al verano y al calor[12]. A su vez, una enfermedad caliente tendrá varias categorías, dependiendo de su asociación a otros signos o síntomas de color rojo, blanco, negro o verde.

De tal forma, las características clínicas no solo permiten clasificar la enfermedad sino que, a su vez, aportarán elementos de juicio en torno a su causalidad. El viento del "nordeste" y el del oeste, llamado viento de abajo, se consideran agentes patógenos de primer orden, los cuales dejarán impresas sus características en el enfermo. El viento del "nordeste" es frío y azul y causa una enfermedad con tales características clínicas. Cuentan los viejos colonos dibulleros que los indígenas le temían al "nordeste" sobremanera y enfermaban gravemente cuando se le exponían; esto era motivo de bromas y chanzas despectivas hacia ellos. Una diarrea con deposiciones verdes, estará

aludiendo a una transgresión de la "Ley de la Madre", frente al comportamiento con los árboles y sus dueños; entonces se indagará profundamente a este respecto. Por ejemplo, se me informó que el sembrar coca, sin la debida *seguranza* y sin efectuar el "pago" correspondiente al padre espiritual respectivo, ocasionará que alguno de los miembros de la familia presente diarrea con deposiciones de color verde.

Un segundo momento del proceso correspondería a la "confesión". Existen distintas modalidades según su propósito. Esta consiste en que el *Máma* escucha un relato pormenorizado de los actos, pensamientos y sentimientos del enfermo, cuidando de que no mienta ni omita ningún detalle. Este médico busca el origen del "estar enfermo", más que de una enfermedad coma entidad nosológica. Por lo tanto, tienen gran importancia detalles que a nuestro juicio parecerían nimios, como por ejemplo el canto de un pájaro, la presencia de serpientes, el sitio donde enfermó, etc.

Se presta especial atención a la vida sexual, a la infidelidad conyugal, a los pensamientos eróticos, a los sueños, al comportamiento frente a los congéneres, a la observancia de las obligaciones sociales relacionadas con los ritos colectivos y como sucede en otras culturas tradicionales de la salud, sentimientos tales como la ira, la envidia, los celos, desempeñan un papel preponderante en la causalidad de la enfermedad.

Durante toda la "confesión" el *Máma* va leyendo los mensajes de las burbujas e interrumpirá el relato cada vez que lo considere pertinente, profundizando en este o aquel aspecto, buscando descubrir la verdad de la narración, develando aquellos aspectos oscuros o que pretenden ocultarse. Se considera que la confesión es particularmente importante para la curación, pues ocultar deseos o comportamientos para evitar castigos, implica la posibilidad de no mejorar o no curar.

En varios casos vi efectuar una especie de "examen clínico" consistente en una cuidadosa palpación de "las cuerdas y el pulso" del enfermo sobre los tendones y los trayectos de los paquetes vasculonerviosos en las extremidades, el tronco o el cuello. La concepción del cuerpo implícita en este "examen" es un aspecto que valdría la pena profundizar, pues no está claro su objetivo. Al parecer las "cuerdas" y el "pulso" permitirían determinar el estado de la "energía" del enfermo y podrían desempeñar un papel significativo en la clasificación de la enfermedad[13].

Concluida la confesión, el *Máma* efectúa su pronóstico sobre el curso de la enfermedad, lo "aconsejará" e instaurará la terapéutica correspondiente según la clasificación que realice basado en los términos mencionados.

Unos párrafos atrás relatábamos cómo la Sierra Nevada se considera un ser vivo, La Madre. La tradición ha permitido a los *Mámas* elaborar una especie de geografía sagrada que define funciones a cada piedra, cerro, cueva, laguna o cualquier otro accidente topográfico, y además, conocer los detalles y las características de lo que se encuentra enterrado en cada lugar. Estos sitios sagrados

tienen como característica especial la de permitir una apertura, un pasaje directo a los mundos sobrenaturales y esta sintonía cósmica de carácter terapéutico se logra precisamente mediante los colores. Cada uno de los grandes valles tienen sitios específicos que han ido sufriendo un proceso histórico de "especialización", pues el acceso a lo sagrado se realiza para asuntos concretos, así que para cada propósito particular existen sitios determinados.

Según su tradición, los antiguos construyeron las terrazas, los anillos de piedra y enterraron en diversos sitios legendarios tesoros, siguiendo indicaciones de los Padres espirituales con intenciones precisas:

> Todas las terrazas son dueñas de animal, de mono, de pajuil, de culebra. Cada terraza es como un corral de animales. Los animales tienen su significado, su dueño, su jefe. Árboles tienen su jefe. Igual los ríos y lagunas. Entonces *Seiyankua* al mirar cómo los destruyen o saquean no está contento. La Madre tampoco, ni los dueños de animales. Porque es igual que si tú tienes un corral de animales y vienen y te los matan, no te gusta. Entonces los dueños de animales ponen como denuncio y eso causa problemas y enfermedades. Por eso Hermanito menor debe conocer la historia y aprender a mirar profundo.

Por la importancia ritual y mitológica que hoy en día tienen las ruinas arqueológicas de los antiguos, los *Mámas* conservan el recuerdo exacto de los despojos de que han sido víctimas, así estos hayan ocurrido hace doscientos o quinientos años. El saqueo de sus objetos sagrados, "valorizados directamente por los padres espirituales", tienen como consecuencia una disminución de su "poder" sobre la naturaleza y las enfermedades, de allí su radical oposición a las excavaciones arqueológicas ya la guaquería.

La terapéutica se instaura con base en los elementos mencionados. Si la enfermedad es impotencia sexual, se catalogará como blanca, si lo es de la sangre, como roja; por lo tanto, los rituales y "pagamentos" se efectuarán en los sitios en los cuales se encuentran enterradas *tumas* de cuarzo para las enfermedades blancas o de coralita para las rojas, y además se harán pagamentos en los sitios de los grandes valles correspondientes al órgano u órganos afectados. Si el enfermo sufre dolencias de los oídos se le solicitará hacer "pagamento" en *kugkashu,* o si lo está de los ojos en *uvashu.* En el caso de las diarreas infantiles se colocarán en el nacimiento de arroyos o pequeñas quebradas, guardando siempre una relación analógica entre el color de la deposición y el de las piedras o musgos de las corrientes de agua.

En algunas ocasiones el *Máma* mismo efectuará el "pagamento"; el enfermo y sus familiares personalmente, o en *aluna,* acudirán al sitio y lo depositarán recitando una invocación aprendida para este efecto. El "pagamento" consiste generalmente en una hoja de maíz en la cual se envolverán uno o varios algodones impregnados con las secreciones obtenidas durante el coito, semillas, cuentas de colores o fragmentos

de *tumas* que se hacen polvo para este propósito específico. El color de las cuentas y de las *tumas* guardara una relación analógica con el tipo de enfermedad que se sufre. En muchos casos estos "pagamentos" deben estar rezados personalmente por el *Máma,* quien coloca en las *tumas* el *aluna* de la persona. El principio general implícito en los "pagamentos" es el de que es necesario pagar lo que se ha tomado de los padres espirituales como medida elemental que permite mantener la armonía entre los mundos. Este pago puede realizarse según sea el caso, con dinero, generalmente monedas y lentejuelas de colores, o alimentos simbólicos.

"Hacer pagamento" lleva implícito un rito. Me informaban: "uno no deja pagamento así no más. Cuando lo coloca en el sitio, en *a/una* debe decir: Padre o Madre aquí te traigo yuca o plátano o maíz, para que comas" y simultáneamente girar sobre sí mismo, pasando el pequeño envoltorio sobre la cabeza en forma circular varias veces hacia el lado derecho y otras tantas hacia el lado izquierdo, lo cual simbolizaría alejar las influencias dañinas y atraer aquellas benéficas; esto se acompaña de un lenguaje específico ritual, cuyo conocimiento es privilegio principalmente de los *Mámas* y en menor medida de los ancianos. El poder de la palabra sagrada es otro elemento primordial en esta cultura de tradición oral. Para convocar las influencias de los seres espirituales es necesario un estado interior mental y afectivo, un rito y un lenguaje que diferencien en forma tajante la comunicación con lo sagrado, de la forma que empleamos en los asuntos profanos.

Si bien hemos descrito las formas para diagnosticar y tratar la enfermedad, no se puede perder de vista ni por un momento que el carácter de su cultura de la salud es básica y fundamentalmente preventiva. Los rituales colectivos, las danzas, el comportamiento ético y moral que obliga la "Ley de la Madre", las "confesiones" y "pagamentos" que permanentemente efectúan, son formas para prevenir directa o indirectamente la enfermedad, lo cual constituye una preocupación constante de toda la comunidad.

Uno de los aspectos curiosos que particulariza esta cultura tradicional de la salud es su énfasis en los aspectos rituales y simbólicos, con una utilización secundaria de las plantas medicinales y de otros procedimientos. Para prevenir y curar la enfermedad lo más importante son las piedras, los sitios sagrados y los colores: "ese fue donde la Madre". Sin embargo, el tratamiento de la enfermedad en muchos casos se acompaña de la utilización de plantas obtenidas en tierras templadas y en los páramos. Sus propiedades terapéuticas en enfermedades de alta frecuencia son ampliamente conocidas, no solamente entre los indígenas, sino por la población de las tierras planas circundantes a la Sierra. Anteriormente fue uno de los principales rubros en el desigual intercambio comercial entre indígenas y colonos; se cambiaban por sal, pescado seco o herramientas de trabajo. Con el tiempo fue consolidándose una tradición que permanece actualmente, hasta el punto de que hoy las plantas

medicinales presentan una demanda consolidada que se atiende en los mercados y en tiendas especializadas de Riohacha, Santa Marta, Valledupar, San Juan del Cesar, Ciénaga y otras ciudades de la costa.

Su variedad, indicaciones y características taxonómicas están por fuera de las posibilidades del presente ensayo y, además, han sido investigadas por grupos especializados, particularmente el de la Universidad Tecnológica del Magdalena, encabezado por el profesor Eduino Carbonó[14]. Este importante recurso terapéutico tradicional se ve actualmente amenazado por la imposibilidad para que los indígenas ejerzan un control territorial efectivo sobre los resguardos. Los comerciantes mayoristas penetran sin ningún control y toman las plantas que necesitan sin consideración alguna por su conservación; además, la presión desmedida sobre las tierras indígenas por parte de los "hermanitos menores", ha obligado a los indígenas de ciertas regiones a quemar, sembrar y mantener sus rebaños en sitios en los cuales tradicionalmente crecen estas plantas en forma silvestre.

Quisiera ocuparme rápidamente del *jerero,* otra figura preponderante dentro del conjunto de recursos terapéuticos de su cultura de la salud. Su especialidad es la realización de masajes principalmente para casos de fracturas, luxaciones, esguinces y dolores de origen osteomuscular. Los masajes se realizan con el enfermo acostado sobre un cuero en la tierra, lubricando las regiones afectadas con agua caliente, siguiendo la dirección de las fibras musculares, mediante movimientos rítmicos de los dedos y las palmas de las manos, con intensidad creciente, generalmente durante una media hora. Las sesiones se repiten diaria o interdiariamente, hasta cuando mediante la palpación, el *jerero* afirme que los músculos, "las cuerdas" o los huesos, se encuentran nuevamente en su lugar. En el caso de las fracturas, la reducción no se hace en un solo momento sino que los masajes buscan reducir progresivamente la inflamación y simultáneamente ir colocando los fragmentos en sus relaciones anatómicas originales. Los dolores osteomusculares se atribuyen a que los tendones, las masas musculares o los huesos se han desplazado de su posición original, a la cual pueden ser restituidos mediante los masajes.

El uso de masajes se extiende a síndromes de orden más general como los cuadros febriles, respiratorios, dolores en la cavidad abdominal y las complicaciones del parto. Reviste particular interés esta última indicación. En una entrevista obtenida con uno de los *jereros* más ancianos de la región de San Francisco, Martín *Simongama,* puntualizaba que en varias oportunidades había sido llamado para tratar malposiciones fetales en las cuales él "sacaba la mano". Estas son presentaciones transversas que constituyen indicación de intervención quirúrgica inmediata. Afirmaba Martín *Simongama* que mediante masajes suaves sobre el útero sin intervención internas de ningún tipo, iba acomodando la criatura hasta colocarla en posición podálica o cefálica y continuando con masajes había logrado los partos,

sin que el niño o su madre presentaran problemas posteriores. En otros casos, como trabajos de parto prolongados o retención de la placenta, dicen que el procedimiento es utilizado rutinariamente con igual éxito. En las indagaciones que efectuamos interrogando indígenas de diversas edades, condiciones y procedencias, encontramos que la mortalidad materna por complicaciones del parto es al parecer un evento de baja frecuencia.

## 7. Otra interpretación occidental

Estos apuntes sobre algunos aspectos de la cultura médica tradicional de los *Kogui,* lejos de ninguna pretensión, intentan simplemente señalar que detrás de lo que en apariencia serían rituales extraños para intervenir y curar las enfermedades, estos corresponden a una percepción particular del mundo, que mantiene una lógica estricta fundamentada en procesos cognitivos altamente complejos. Estos procesos desafían postulados básicos de teorías clásicas de psicología de la percepción y podrían señalar nuevas rutas de investigación para los expertos.

La impresión que se recibe es que en su cosmogonía desempeñan un papel de primer orden otros niveles de percepción y conciencia del mundo completamente diferentes a aquellos a los cuales estamos cotidianamente acostumbrados[15]. Es obvio que ello sea así. La realidad es una convención social cuyos límites los impone la ideología dominante. Quizás una de las líneas que demarca con mayor nitidez la diferencia entre la racionalidad occidental y el pensamiento analógico y concreto de las culturas indígenas es el fenómeno alucinatorio. En la sociedad occidental, se es "normal" hasta cuando se alucina. En ese momento se penetra en lo patológico, en el oscuro territorio de las psicosis, de la llamada enfermedad mental y al sujeto ahora visto como enfermo, debe restituírsele a la "normalidad", tal cual la entiende la ideología dominante.

La sociedad occidental contemporánea es alucinofóbica no tolera en su seno a quien alucina; para él se construyeron cárceles y hospitales psiquiátricos. No existe la opción terapéutica de una elaboración social de la alucinación, puesto que se la entiende como desviaciones individuales de la conducta permitida. Esta posición ha sesgado la investigación en estas materias, pues al considerarse el fenómeno alucinatorio como un comportamiento patológico e individual, su aproximación ha sido simplemente la descripción de un hecho "anormal" desde las orillas de la "normalidad".

Para las culturas indígenas alucinaciones y fenómenos sensoperceptivos complejos, constituyen una de sus principales formas de conocimiento. El proceso de obtención de este saber, lejos de ser aleatorio, espontáneo o empírico, se estructura

basado en un conjunto de procesos cognitivos altamente elaborados, determinados en forma precisa por cada cultura particular.

Estas culturas parecieran propiciar la distorsión de la percepción con propósitos sociales: buscando el beneficio general de la comunidad y como medio específico para diagnosticar y tratar la enfermedad. De esta manera, los contenidos alucinatorios y los estados emocionales con ellos relacionados, logran una elaboración social, y configuran una tradición cultural altamente sofisticada.

Al intentar una interpretación de conjunto desde una perspectiva médica occidental los procesos cognitivos descritos para la adquisición de conocimiento y "poder", parecieran tener una orientación definida: son procesos que llevan a conocer y manejar algunos estados sensoperceptivos y alucinatorios complejos, que permiten estados emocionales profundos no habituales para obtener distintos niveles de conciencia e intervención de la cultura sobre el medio natural y social. Estos estados se lograrían como respuesta al bombardeo de estímulos sinergizados sobre el Sistema Activador Reticular, el Sistema Límbico y los procesos neurohormonales que los relacionan.

Desde la década de los sesenta, investigaciones clásicas sobre neurofisiología del ciclo sueño-vigilia han demostrado cómo el insomnio ocasiona alteraciones francas del comportamiento, como fatiga, irritabilidad, ilusiones y alucinaciones sensoriales, visuales y táctiles, que se hacen más intensas a medida que se prolonga el período de tiempo. Las investigaciones de Dement (1964) mostraron cómo estos episodios alucinatorios aparecen periódicamente cada 90 minutos como si el sujeto comenzara a "soñar despierto"[16]. Estos fenómenos no han sido suficientemente dilucidados, Hartmann (1967) sugería que sueños y alucinaciones forman parte de un continuum, en el cual un factor inhibitorio mediado por los sistemas neurohormonales (nor-adrenérgicos corticales ascendentes) previene la irrupción de los sueños y las alucinaciones en la vigilia; la disrupción de este mecanismo neurohormonal, provocado mediante diversos tipos de estimulación, permitiría la emergencia de alucinaciones. Pero advertía, además, que faltaban por precisar muchos efectos de la deprivación del sueño a nivel perceptivo; dados los peligros reales de desencadenar alteraciones irreversibles en los sujetos de experimentación [17].

Por otra parte se afirma que el control general de la atención, probablemente dependa de los mismos mecanismos que controlan la vigilia y el sueño, cuyo centro se halla en la parte baja del Sistema Activador Reticular. Además, el Hipocampo puede también intervenir rigiendo la atención; la estimulación eléctrica débil en esta región ocasiona alucinaciones visuales, auditivas, táctiles y de otros tipos, aunque la persona no pierde el conocimiento, a pesar que no tiene ninguna "realidad"[18]. La estimulación de la amígdala y de algunas regiones del Hipocampo, desencadenan reacciones emocionales y diferentes tipos de fenómenos sexuales y a la inversa,

podríamos suponer que la estimulación sexual prolongada ejercería también un efecto en estas zonas del tallo cerebral. El ciclo sueño-vigilia está influido por dos aminas básicas: la serotonina y la norepinefrina, y se sabe que uno de los alcaloides de la hoja de coca, la cocaína impide el recambio (recaptacion) en el metabolismo de esta última amina biogénica[19] .

Si, además a la estimulación descrita, se le agrega la concentración de la mirada, que se menciona repetidamente, se configura un conjunto de estímulos neurofisiológicos que explicarían los cambios sobre la sensopercepción. Esta concentración de la mirada pareciera estar dirigida a anular los movimientos sacádicos de los ojos. Se sabe que al anular estos movimientos, durante períodos cortos de tiempo, se ocasionan distorsiones en la percepción; sin embargo, no se conocen sus efectos cuando estos se prolongan en períodos de tiempo como los que se han señalado.

En síntesis, estaríamos frente a un fenómeno de estimulación compleja del Sistema Nervioso Central con probables efectos sobre sus sistemas neurohormonales, desencadenados por unas prácticas definidas ancestralmente, que sabemos que generan consecuencias notables sobre la sensopercepción. Las practicas terapéuticas más importantes que realizan las culturas tradicionales persiguen alejar al individuo al máximo de condiciones de estabilidad relativa del Sistema Nervioso Central, induciéndolo hacia un estado de altísima inestabilidad que se manifiesta en la percepción, el pensamiento y la conciencia. En este punto las teorías clásicas deterministas y mecánicas pierden vigencia para explicar los procesos que ocurren y la Teoría del Caos actualmente pareciera ser una aproximación conceptual bastante adecuada, para la comprensión del fenómeno en su conjunto desde las corrientes no deterministas de las ciencias básicas. Esta Teoría ha encontrado aplicación en fenómenos tan dispares como la predicción de terremotos[20], la forma como zozobran los barcos[21], en cardiología[22] y en neurología[23].

Sin embargo, nuestro interés no es únicamente adelantar hipótesis neurohormonales mecánicas que puedan explicar el fenómeno a los médicos occidentales, sino principalmente frente al hecho de que estos fenómenos emocionales, sensoperceptivos y alucinatorios individuales logran cumplir, al elaborarse socialmente, el reconocimiento cultural de ciertas señales que emite el organismo enfermo, invisibles a la mirada occidental, con implicaciones terapéuticas cuyos principios y mecanismos actualmente ignoramos y porque fueron relegadas sin suficiente estudio al campo de lo “mágico” y lo “atrasado”.

Estos cambios sensoperceptivos y emocionales inducidos mediante el insomnio, la dieta, la danza, la sexualidad, el consumo de la coca y el tabaco, han logrado en estas comunidades una elaboración colectiva altamente sofisticada que fundamenta, en buena parte, la lógica de las prácticas curativas de su cultura tradicional de la salud. Quizás la investigación  sobre los procesos cognitivos de las culturas tradicionales de

la salud, permitan una mejor comprensión general de los procesos alucinatorios y a partir de éstos, de la relación entre la mente, la enfermedad y el normal funcionamiento del cuerpo. Las rutas terapéuticas que estos procesos señalan, anclan sus raíces en los niveles más profundos del inconsciente colectivo del ser humano.

Las comunidades *kogui* han vivido desprotegidas casi totalmente de servicios institucionales de salud y básicamente han contado desde siempre con sus procedimientos terapéuticos tradicionales, con resultados insuficientes en algunos casos y efectivos en otra notable proporción. Las tendencias demográficas muestran un claro y consistente crecimiento poblacional a pesar de los múltiples problemas de calidad de la información y de la alta tasa de mortalidad infantil que he observado en algunas comunidades. Nos quedan entonces grandes interrogantes: ¿en qué circunstancias y cuáles son los mecanismos que operan en la curación? ¿Cómo actúan en el organismo los estímulos de orden "simbólico" frente a la enfermedad? La psiconeuroinmunología, muestra un panorama en el que se vinculan los aspectos emocionales, psicológicos y neurofisiológicos con la resistencia o susceptibilidad del organismo a diversas enfermedades. Por su parte, las culturas tradicionales de la salud se fundamentan, conocen y manipulan estas relaciones desde hace miles de años y en estos aspectos, como en tantos otros, nuestras culturas ancestrales tendrían mucho que aportar al desarrollo del conocimiento universal.

Hemos observado reiterativamente similitudes entre las concepciones etiológicas y nosológicas de las culturas tradicionales de la salud de nuestro país con aquellas del oriente y de otras regiones del planeta. Todos se fundamentan en las relaciones que se establecen entre los aspectos físicos y sociales del entorno, las emociones y la potencialidad terapéutica de ciertos factores psicológicos y de determinados estímulos sensoriales sobre el organismo enfermo, muchos todavía despreciados por el carácter etnocentrista del saber médico occidental que los considera producto de las "creencias de los pueblos atrasados e ignorantes". Estoy plenamente convencido de que nuestros "hermanos mayores" efectivamente tienen mucho que enseñarnos, particularmente sobre procesos psicológicos tan complejos como las relaciones entre lo mental y el funcionamiento normal y patológico del ser humano.

Hoy en día, grandes organizaciones internacionales y muchos hombres de ciencia en todo el mundo, claman unidos por la conservación de los bosques tropicales y del saber que poseen indígenas, brujos y *shamanes,* como una esperanza para encontrar nuevas perspectivas para el conocimiento, que permitan resolver muchos de los problemas de salud que actualmente nos aquejan. Sorprendente y paradójica alquimia: después de quinientos años, los salvajes, brutos e ignorantes, se transmutan por efecto de la historia en sabios, poseedores de un vasto conocimiento al cual estaremos obligados a recurrir en el futuro, en muchos campos.

# NOTAS

[1] Gartner, A. I. Y Peñaranda, D.. Informes *Koskungena,* Buritaca, Guachaca. Fundación ProSierra Nevada, 1988. Aspectos Nutricionales. En: *Recomendaciones al Plan Nacional de Rebabilitación.*Fundación ProSierra Nevada, 1988.

[2] Cf. Reichel-Dolmatoff, G.. *Los Kogi.* Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, Procultura, Bogotá, 1985. T II, pag. 94.

[3] Reichel-Dolmatoff, G.. Training for the Priesthood Among the Kogui of Colombia. En: *Enculturation in Latin America.* UCLA, Latin America Center Publications: U. Of California (Los Angeles), Los Angeles, 197?

[4] Reichel-Dolmatoff, G.. Op. Cit. T II, pag. 133.

[5] Reichel-Dolmatoff, G.. Op. Cit. T II, pag. 122.

[6] El *poporo* es un pequeño calabacito donde se guarda la cal que se usa al masticar al masticar las hojas de coca.

[7] Reichel-Dolmatoff, G.. Op. Cit. T II, pag. 94.

[8] Traduce Luna. Es la esposa del *Máma.*

[9] Reichel-Dolmatoff, G.. Op. Cit. T II, pag. 116.

[10] Persona extranjera, bianco, no indígena.

[11] Reichel-Dolmatoff, G.. Op. Cit. T II, pag. 232.

[12] Botero, S. y Ospina, J.. Aun es tiempo de vivir. En : *Cuadernos de Agroindustria y Economía Rural.* Universidad Javeriana, N° 20, 1988. Bogotá.

[13] En este aspecto particular sería de gran interés la participación de lingüistas, pues en nuestras legas indagaciones al respecto encontramos que se utilizan palabras muy similares para fuerza y pulso.

Desentrañar las relaciones entre éstas y el concepto que nos fue traducido como energía, podría ser un aporte significativo para una mejor comprensión estructural de la cosmovisión *kogui.*

[14] Carbonó, Eduino. *Estudios Etnobotánicos entre los Kogui de la Sierra Nevada de Sta. Marta.* Trabajo de Grado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1987.

[15] Reichel-Dolmatoff, G.. Op. Cit. T II, pág. 224.

[16] Ardila, A. y Cols.. *Psicología de la Percepción.* Ed. Trillas, México, 1980.

[17] Assad, Ghazi y Shapiro, Brunce. *Hallucinations: Theoretical and clinical overview.* Am.J. Psychiatry, 143: 1088-1097,1986.

[18] Guyton, A. c.. *Tratado de Fisiología Médica* (séptima edición). Interamericana, México, 1985.

[19] Harrison. *Principios de Medicina Interna* (sexta edición española). Mac. Graw Hill, México, 1985. *Coca: Tradición, Rito, Identidad.* Instituto Indigenista Interamericano, México, 1989.

[20] Kellis-Borok V.I. Una mejor predicción de los terremotos. United Nations University. Vol. 14, No 1. Tokyo, junio 1992.

[21] Bishop Steven R. Cómo zozobran los barcas. United Nations University. Vol 14, No 1. Tokyo, junio 1992 22 Glass Leon, El Corazón Latiente. United Nations University. Vol. 14, No 1. Tokyo, junio 1992.

[23] Arnold J. Mandell, Karen A Selz. El Trazado de un mapa del cerebro. United Nations University. Vol 14, No l. Tokyo,Junio 1992.

# La mata de ahuyama: sistemas anímicos y clasificaciones totémicas

Zakik Murillo Sencial

*"What does the kogui view teach about ourselves? What can we learn from the Kogui about what we call the unconscious, about parental imagery, about the reality and myth of incest, about 'Oedipe sans complex', about discipline without authoritarianism, about nonviolence without submission, about pride of social rank combined with disdain for material goods?"*

G. Reichel-Dolmatoff, "The Great Mother and the *Kogui* Universe"; pág. 111.

En este texto me ocuparé del sentido de la metáfora como expresión de un modelo cosmológico. Para presentar el modelo he escogido la metáfora de la mata de ahuyama, pues ella nos brinda la mejor imagen de lo que es un sistema clasificatorio para la mentalidad *kogui.* Más adelante abordaré el modo en que funciona este sistema clasificatorio y de la manera en que los *Kogui* presentan esta metáfora.

Pero introduzcamos algunos conceptos de forma que se establezcan ciertos acuerdos. En primer término, cuando hablamos de metáfora lo hacemos en el sentido expuesto por el lingüista George Lakoff en su "The Contemporary Theory of Metaphor" (1992)[1]. En sus palabras:

> ...the locus of metaphor is not in language at all, but in the way we conceptualize one mental domain in terms of another. The general theory of metaphor is given by characterizing such cross-domain mappings. And in the process, everyday abstract concepts like time, states, change, causation, and purpose also turn out to be metaphorical. (Lakoff, 1992)

Semejante definición no puede dejar de tener su impacto para el quehacer antropológico. Es por ello que resulta pertinente revisar el arsenal de metáforas

con que se nos revela el universo *kogui.* Y no podría ser de *otro* modo, pues la consecuencia más inmediata se sitúa en torno a valor cognitivo del pensamiento metafórico. Este valor niega, por supuesto, que sólo el lenguaje literal pueda ser verdadero o falso, o que todo objeto de conocimiento pueda ser aprehendido sin necesidad de recurrir a la metáfora; y por el contrario, reafirma el hecho de que cuando hablamos de abstracciones o de emociones el entendimiento metafórico[2] sea la norma (Cf. Lakoff, 1992).

En el presente trabajo nos limitaremos a explorar las implicaciones que se pueden derivar de la teoría contemporánea de la metáfora respecto al problema de la identidad. Así, para abordar la temática sugerida decido trabajar con tres conceptos fundamentales: la metáfora, la identidad y la analogía; y dado que ya en otro texto[3] se exploró la problemática en torno a la analogía y sus implicaciones en el estudio de la cosmovisión *Kággaba,* aquí restringiré la discusión a la identidad y la metáfora.

## 1. Las categorías

Partamos entonces de la identidad absoluta, de ego[4]. De allí observaremos los dos límites que se nos evidencian, la excesiva identificación consigo mismo y el etnocentrismo. De un lado, si queremos vivir en sociedad debemos aprender a construir la identidad en dialéctica relación con la diferencia, con la otredad; y del otro extremo, la imposibilidad de establecer recurrencias con aquello que definimos como demasiado lejano le impone a la identidad un límite que va más allá de la voluntad individual: ese límite viene a estar definido por los mecanismos de la recurrencia y la normatividad[5]. Al interior de estos límites encontramos de nuevo la dialéctica entre lo mismo y lo diferente, una actualización de esa dialéctica la conocemos como identidad de género. Aparece entonces el clásico problema antropológico del incesto, y de nuevo la normatividad que prohíbe la relación de lo diferente (género) "dentro" de lo semejante (consanguinidad), o la normatividad que prohíbe la relación de lo semejante (género y Consanguinidad) "frente" a lo diferente6 (alianza)[6]. El primer tipo de prohibición ha servido para caracterizar a las estructuras elementales del parentesco y puede ser descrito como de tipo heterosexual; el segundo ha servido para caracterizar las estructuras semi-complejas y puede ser descrito, a su vez, como de tipo homosexual[7].

Ahora bien, lo mismo y lo diferente son componentes de lo mental. Sin embargo, cuando decimos mental lo hacemos por oposición a conceptos abstractos que dificultan la discusión. Nos enfrentamos pues a una nueva oposición: en ella descubrimos que el inconsciente, como ha sido abordado en la antropología, resulta ser la excusa para

seguir sumergidos en un dualismo improcedente. Resolver el dilema planteado por el "inconsciente objetivo" o "imaginario" por oposición al inconsciente subjetivo, implica indudablemente enfrentar la dicotomía mente-cuerpo. ¿Y qué mejor lugar que el cuerpo para referir la experiencia?

Así, entre la cosmovisión, entendida esta como el conjunto más universal de creencias a propósito de la estructura del cosmos, y los campos conductuales en los que se desenvuelve la acción social, existe un conjunto estructurado de necesidades[8]. De necesidades que si bien pueden ser de orden biológico, social, y por qué no cultural, al final:

> ... en toda sociedad humana, el objeto más elevado de la necesidad... es otro ser humano[9]

Qué decir entonces con Philippe Descola cuando éste afirma que "there is a homology between the way in which we address 'nature' and the way in which we address 'others'"[10]. Podemos decir, parafraseando al mismo Descola, que:

> between a structuralist nature that is good to think and a marxist nature that is good to exploit there is perhaps room for a nature that is good to socialize. [11]

No se trata entonces de una oposición absoluta; naturaleza y cultura son dos extremos entre los cuales resulta difícil situar un límite bien definido, y a veces ni siquiera se contempla dicha dicotomía. Sin embargo, socializar es más que poner en relación, es algo más que introducir algo en una red de relaciones estructuradas. Socializar implica negociar unas necesidades, atribuir un estatus y darle un reconocimiento dentro de unos parámetros[12].

¿Cuáles son estos parámetros? En un primer nivel encontramos que el parámetro más fundamental está en la atribución de intencionalidad. Esto por supuesto implica la creencia de que el objeto digno de ese estatus manifiesta una animación propia. Esta animación se interpreta pues "analógicamente" y se asimila a la condición humana. En un segundo nivel observamos que esa intencionalidad no es posible sin una creencia paralela según la cual el ser en cuestión está animado. De hecho, ambos criterios no son más que las dos caras de una misma moneda. Pero, ¿qué significa estar animado?, significa que se experimentan estados subjetivos de ánimo, que en su alternancia manifiestan una intencionalidad susceptible de ser interpretada como conducta (en este caso conducta social).

Ahora bien, esta interpretación no es la simple traducción a un metalenguaje; interpretar es, de alguna manera, poner en relación metafórica; o, dicho de otra manera, interpretar es crear puentes entre dos estados mentales. Trayectos para una consciencia fenomenológica, recorridos que tienen sentido en la medida en que son estados cohesionados[13] por la acción sintética del pensamiento analógico.

Tenemos así dos tipos de consciencia, una representacional o proposicional y otra fenomenológica[14]; con la primera nos ocupamos de aquello que se le presenta a la conciencia vía los sentidos, con la segunda nos ocupamos de cómo cambia la experiencia misma de ser (o estar) consciente.

Es decir, mientras los signos lingüísticos son adecuados para evocar y relacionar la experiencia de los sentidos, en lo que respecta a la experiencia misma de lo mental no nos dicen nada, pues lo que allí buscamos viene dado por la similitud de la experiencia más allá de los sentidos: esa repetición o corroboración es la que nos permite identificar que despertamos en el mismo "yo" que dejamos la noche anterior al quedarnos dormidos. Como se puede constatar, el único signo lingüístico que se adecuaría a dicho proceso es demasiado simple para decir algo que no sea banal[15]; puesto que de hecho y en principio ya habíamos atribuido las cualidades de tener intencionalidad y animación. De modo que la identidad no es porque la nombramos, lo cual implica una relación arbitraria imposible de salvar entre el que nombra y lo nombrado (la experiencia); muy por el contrario, la identidad es por la fenomenología que acompaña la experiencia inherente, la vivencia, el estar ahí; y sobra decir, por tanto, que esta fenomenología es accesible a la atención, si no fuera así, no habría goce posible, no podría acabarse el estado de hambre aun después de comer, ni siquiera pensaríamos en "querer" ser algo, ocupar un rol por ejemplo, puesto que la idea misma del "estar aquí", la transformación y el llegar "allá" estaría ausente de nuestro sistema psíquico: ¿qué sentido tendría entonces hablar de intencionalidad?

La identidad así definida, primero no es inconsciente, aunque puede serlo a veces, y segundo es movimiento[16], cambio, intencionalidad, y transformación. Víctor Turner asimiló esta idea al concepto de *communitas,* y propuso que frente a la estructura, la liminalidad era la puerta de acceso a ella, a la *communitas.* Philippe Descola propone un concepto semejante, "animic systems"[17], planteando que en tanto sistemas, ellos resultan ser la "inversión simétrica" de los sistemas de clasificación totémicos; y dice al respeto:

> They do not exploit the differential relations between natural species to confer a conceptual order on society but rather use the elementary categories structuring social life to organize, in conceptual terms, the relations between human beings and natural species ... [thus] ... the relation of plants and animal to human is not metaphorical, as in totemism, but at the most, and then only in certain cases, metonymic.[18]

¿Qué decir entonces de un concepto que exprese ambas dimensiones simultáneamente? El caso de la mata de ahuyama es el ejemplo de un concepto semejante. Vamos entonces a la discusión.

## 2. La relación

Para comenzar debemos recordar. Y qué mejor para recordar que ese gran trabajo, esa gran monografía que el profesor Reichel tituló *Los Kogi.* Recordemos por ejemplo lo que dice el profesor Reichel en la páginas 241 del tomo II:

> Para los *Kogi* no hay línea divisoria estricta entre hombre y animal. Los animales se consideran esencialmente como seres dotados de todas las características del hombre con la sola excepción de su aspecto exterior. Se cree que los animales hablan, que piensan, que tienen alma y viven una vida organizada como los seres humanos

Más adelante nos dice que "el mundo vegetal se relaciona con la sociedad *kogui* muy similarmente al de los animales"; pero el asunto va más allá y en la página 249 escribe:

> Los antepasados se volvieron piedras y así todas las piedras son personas y tienen su propia vida... La Madre no son plantas sino piedras para curar enfermedades

Y al final concluye:

> Cualquier animal, planta, piedra, o fenómeno natural, lo clasifican los *Kogi* en primer lugar según su relación con cierto grupo social. Ya que además cada 'familia' de animales tiene su 'Padre' y su 'Madre', se supone que ellos también celebren sus ritos, hagan sus ofrendas y que tengan en todos sus detalles la misma vida de los *Kogi.* Plantas, piedras, fenómenos atmosféricos se asocian así mismo con ciertas divisiones de la sociedad, según un plan dicotómico en el universo[19]

Es decir, mientras por un lado los entes del mundo hacen parte del "inmenso árbol genealógico"[20] donde todo tiene "su puesto"; por el otro, estos entes también se asocian *"así mismo"* con ciertas divisiones de la sociedad. La expresión 'así mismo' significa que:

> Todos los *túxe* o *dáke* reconocen una 'raíz' *[sána]* y se declaran relacionados con cierto animal, planta, objeto o fenómeno natural.

Y por supuesto así se cierra el círculo. Sin embargo, esa declaración no es hacia una planta o un animal; estaría más acorde con el modelo si decimos que esa relación se establece hacia una planta y un animal y un fenómeno natural y... etc., puesto que las categorías de orden superior son heterogéneas y por tanto vinculan eso: plantas, animales, objetos, rituales, etc. dentro de un mismo conjunto.

Hasta este punto el modelo es coherente consigo mismo; pues si recordamos, ya nos habían dicho que la forma no cuenta, que la forma es sólo una apariencia,

que además resulta ser "insignificante" como criterio para clasificar los objetos del mundo. Luego, en este estado de cosas, si tengo el criterio que sirve para clasificar los entes en el mundo, también tengo la clave para considerar semejantes o idénticos a los que así son, y esto, por supuesto, a pesar de que "todo" tenga *aluna*[21].

¿Cuál es ese criterio? Bueno, en realidad se trata de un criterio compuesto: por un lado tenemos todas las categorías binarias que pueblan el imaginario *kogui,* y por el otro lado tenemos el "pegante" que las ensambla. Los *Kogui* conocen ese pegante bajo el nombre de *sewá.* Así*:*

> En el idioma *kogi* la palabra para esposa o esposo es: *sewá.* El marido es el *sewá* de la mujer y ella es el *sewá* del marido... el matrimonio forma el patrón para todos los *sewá* y la misma relación que existe entre esposo y esposa, existe entre el individuo que posee un *sewá* y la actividad que este *sewá* representa.[22]

Siendo así, el criterio parece lo suficientemente universal o generalizable como para pensar que entre un *túxe* y un *dáke* también hay, no solo oposición o diferencia (de género, si se quiere), sino también alianza. El *sewá* entonces junta lo diferente *(sëlda),* y con esto, todo se confunde, pues lo diferente en sí mismo ¡ya era diferente!, es decir, heterogéneo. Este criterio del "pegante" también funciona para los *túxe* entre sí, puesto que estos guardan una relación de oposición estructural dentro del espacio sagrado que instaura el *nunhué*[23]*;* y lo mismo sucede para los *dáke,* y lo mismo sucede para todo en el universo *kogui.*

No hay desde luego mucho de dónde escoger. De un lado de la balanza, las categorías no nos revelan nada, lo mismo es heterogéneo y lo diferente funciona tal y como era de esperarse: por oposiciones binarias que se agrupan en ramilletes y dan conjuntos que se interpretan como si fueran "homogéneos". Del otro lado de la balanza, el concepto de *sewá* nos indica que hay, que existe una lógica subyacente[24] a las categorías, que no todo es arbitrario, que "cada *túxe* y *dáke* dispone de ciertos *sewá* que posee automáticamente aunque no exclusivamente" (Reichel-Dolmatoff, ibíd.: 100). El concepto de *sewá* también nos indica que:

> Al paso que un individuo necesita un *sewá,* lo adquiere del *Máma.* Éste adivina para decidir si la persona en cuestión debe poseerlo y, en el caso afirmativo, procura el *sewá,* lo consagra y lo entrega al individuo dándole las indicaciones para su empleo correcto[25]

En consecuencia, el concepto según el cual se agrupan plantas, animales, personas, etc., no se expresa en una categoría estática que define a priori como está construido el mundo.

Pero si ya de antemano el modelo es dinámico, si el problema no es la dislocación entre lo ideal y la acción, entonces qué puede significar "cosmovisión", entendida

como el contexto "allá"; y la misma pregunta podría hacerse para "identidad", entendida como el contenido "acá". Para los *Kogui* esta distinción no tiene sentido; el "allá" es transitorio, el "allá" es un lugar potencial donde se puede estar, ¿cómo?, bueno, pues identificándose, "estando igual", "siendo de la misma especie", "siendo lo mismo"[26]: pensando metafóricamente se coge camino, como en los sueños, pensando metonímicamente se constata que se ha llegado donde se quería estar. Este principio se expresa a través del concepto de *yuluka,* que ha sido traducido como "estar de acuerdo"; pero el profesor Reichel nos da la clave para una interpretación más acertada y nos dice que en él, en el concepto de *yuluka,* "yace todo el significado de las máscaras"[27].

El acto de estar "allá" es posible sólo en la medida en que se da la identificación; así, mirar el mundo desde "allá", es decir, ser jaguar, murciélago, pájaro, aguacero, casa, laguna, ya no es un "allá" nombrado, más un "acá" vivido (fenomenológicamente, y no proposicionalmente). Pero "acá" siempre es apariencia, siempre es transitoriedad: la apariencia nunca define lo que "es", lo que "es" viene definido por el hecho de que todo tiene *aluna.*

A estas alturas lo más sensato sería preguntar si en el mundo *kogui* es posible "ser lo mismo" con algo, sin el *sewá* correspondiente. La respuesta que adelantaré a modo de hipótesis indica que no es posible, que si bien el principio a seguir es *yuluka,* el acto depende de un complejo sistema de relaciones que no es nada distinto a la organización social misma (entendiendo ésta en su más amplio sentido, que en el caso *kogui* resulta ser toda la mata de ahuyama). Si esto efectivamente es así, el concepto de *sewá* debe ser la clave para entender el hecho social total implícito en el modelo sugerido por la metáfora de la mata de ahuyama.

## 3. Las implicaciones

¿Qué se puede extraer de todo esto? Para responder esta pregunta sugiero primero una recapitulación, así podremos relacionar los conceptos sin las referencias de rigor que el discurso ordenado exige.

Tenemos entonces dos niveles conceptuales (extremos, si así se quiere ver): el primero nos indica que las categorías son de tipo binario, y aún en su nivel de más alta complejidad se plantean dentro de oposiciones binarias que se extienden a todos los rincones del pensamiento *kogui*[28]; en el segundo nivel encontramos la relación lógica que define cómo se articula lo mismo con lo diferente. En occidente conocemos esta relación bajo el nombre de razón, proporción, cuenta, medida...; la diferencia fundamental está en que para nosotros la relación opera entre categorías

homogéneas[29], no entre categorías heterogéneas. Según esto, si a ambos lados de la relación tenemos categorías heterogéneas, ¿dónde está la identidad?, ¿dónde está lo semejante?, ¿cómo se manifiesta lo metonímico?

La respuesta que adelantamos indica que lo mismo está en la relación y no en el interior de cada categoría. Lo mismo es pues la alianza si esto es así, entonces, ella disuelve las diferencias, y lo hace en la medida en que lleva implícito el dictamen que señala la transitoriedad de la apariencia. ¿Cuál apariencia?, pues aquella que se adopta en el ejercicio mismo de lo sagrado. Este ejercicio es de naturaleza experiencia y no proposicional, y aquí reside la paradoja, pues la alianza, estableciendo la relación a partir de la disolución de las diferencias, no está haciendo otra cosa que sirviendo de base a la metáfora misma. Así, cuando un hombre recibe el *sewá* del maíz esta frente a dos instancias lógicas paralelas, por un lado recibe la autorización para establecer una relación a través de la cual se da el acto de creación que se persigue, es decir, el maíz; y por el otro lado, ese coito simbólico implica una relación con la madre del maíz: pero el maíz tiene un padre y una madre, y el *sewá* correspondiente es la alianza que los une, de modo que no hay *sewá,* es decir, relación, sin la metonimia experiencial inconsciente que le corresponde. Conclusión: en el *sewá* del maíz el hombre *kogui* ocupa el lugar del padre del maíz.

Esto, por supuesto, debe entenderse desde un nivel muy general y abstracto, aun a pesar de que tiene múltiples niveles que habría que analizar individualmente. Uno de estos niveles lo encontramos en el *poporo,* y para analizar lógicamente su simbología necesitamos detenernos por un instante.

Bueno, pero ¿por qué el *poporo?* A modo de respuesta yo diría que por una parte es arbitrario, dado que la dimensión y alcances del concepto de *sewá* va más allá de unos cuantos elementos aislados; por otra parte diría que lo escojo porque es tal vez el acto de creación más frecuente, repetitivo y generalizado que podemos encontrar en la sociedad *kogui.* Un acto de creación que se realiza cada vez que un individuo introduce el palito del *poporo* con el fin de extraer la cal. En ese acto de creación el palito juega las veces de factor masculino, mientras que la concavidad del *poporo* hace las veces de factor femenino. Y, evidentemente, como todos lo sabemos, ese factor es vital para el individuo que se enfrenta a los misterios de la creación. El *poporo* es, entonces, la esposa simbólica del hombre *kogui.* Una esposa que intercederá por él en el "más allá", una esposa que siempre verá lo bueno y nunca lo malo, una esposa paciente y receptiva que depende del cuidado que se le prodigue, una esposa agradecida que bendice con sabiduría y concentración la palabra del orador, una esposa que calma y satisface el hambre, la fatiga, el sueño y sobretodo el deseo sexual... Ella, siempre atenta, provee al hombre de todo cuanto este necesita. Sin embargo, nada de esto será posible sin que él se ocupe de ella. En el caso del *poporo,* ocuparse de ella es el acto mismo de *poporear*: si un hombre

no *poporea* es evidente que no obtendrá los efectos que le prodiga la ingestión del alcaloide. Pero su esposa simbólica no es castigadora y espera pacientemente que él se ocupe de ella, así, cuando decide ir a su encuentro ella siempre esta presta y nunca tiene un no como respuesta. Nunca lo acosa con reclamos y jamás rivaliza con "esa" su otra mujer. Y no podría ser de otra forma, pues el *poporo* es la síntesis de todo lo femenino, de modo que en tanto categoría ella representa también a su mujer de carne y hueso.

Siendo así, cuando un hombre *kogui poporea* está poniendo atención y cuidado sobre su mujer: al hacerlo la fecunda. Esto mismo sucede con todo cuanto emprenda. Si lo hace como agricultor su papel consistirá en fecundar la tierra, así coma lo hace el sol, es decir, siendo como el sol, identificándose con él, colocándose en su lugar, poniendo su *aluna* detrás de la máscara[30] que lo representa, adoptando su identidad y comportándose como él, como el sol. Hacerlo no es muy distinto a lo que hace cuando se ocupa de su mujer, o cuando se ocupa de su *poporo,* que en últimas son lo mismo. El secreto está en que prodigar atención y cuidado no es un acto mecánico y repetitivo, lo cual implica, evidentemente, que el acto de creación es un acto que requiere, que convoca la intencionalidad consciente: es ella en últimas la que fecunda, y puesto que todo tiene padre y madre, todo puede ser susceptible de ser unido en un acto creador, todo puede, por tanto, ser objeto de atención. El objeto de atención es, en este caso, la concavidad de lo femenino, su receptividad; mientras por otro lado el sujeto de la atención es el lugar del padre. El producto de la unión es el conocimiento, el alimento[31].

Este conocimiento, hay que aclararlo, no es producto de una racionalización del objeto: un detalle que permite diferenciar matices epistemológicos fundamentales, pues si en el mundo *kogui* el acto de conocer no tiene por finalidad diferenciar, clasificar y por último estructurar, entonces ¿qué es lo que persigue? A mi modo de ver es todo lo contrario, la finalidad es la desestructuración del mundo de un modo ordenado y metódico que sigue un proceso en el que se pretende mantener la consciencia y la intencionalidad inherente a la atención. Las categorías que emergen de este proceso tienen pues un carácter desestructurante, por no decir sintético, es por ello que siempre se encuentran transitoriamente indefinidas, pues están sujetas a la acción, a la experiencia (cf. *aluna).* La resolución de esta indefinición es un proceso dinámico que hallamos cada que se sanciona el paso de lo profano a lo sagrado.

¿Y qué es lo sagrado en cuanto al *poporo* se refiere? Para responder a esta pregunta debemos recrear la inversión simbólica que su uso evoca, puesto que si bien está claro que el *poporo* es una mujer, no está tan claro como ésta se amalgama y disuelve en un lento y pausado proceso que tiene coma resultado la construcción de un objeto que por sus características evoca todo lo contrario. Basta con observar cómo se sostiene un *poporo* entre las piernas, donde se centra el objeto de la atención

que se le prodiga, cuales son las analogías con las que se conecta, y entonces emerge una clara asociación entre el *poporo* y el pene, donde el glande es el foco de atención. Estas asociaciones comienzan a tener forma en la medida en que el observador deja que sus propias asociaciones lo guíen, si hace a un lado las declaraciones de los indígenas y permite que su propio juicio ensamble todas aquellos gestos que se despliegan cuando el *poporo* se usa; puesto que afirmar que el *poporo* es en realidad un pene no tiene sentido para los indígenas, al punto que puede llegar a ser sacrílego y hasta ofensivo. Pero lo cierto es que el *poporo* tiene dinamismo y pasividad, el *poporo* se construye sobre una concavidad, pero el dinamismo que se le imprime hace emerger una protuberancia que paradójicamente tiene más sentido y profundidad que aquello que le sirve de base. Sin embargo, tanto el aspecto masculino del *poporo* como el lugar del padre en el *sewá* parecen estar ausentes en el discurso *kogui;* yo me atrevería a decir que se trata de una omisión generalizada que sirve de contrapunta a las cadenas de analogías que ensamblan la estructura simbólica del universo *kogui.*

Desde un punto de vista social el problema podría plantearse así: por un lado el discurso simbólico omite la elaboración de la identidad sexual masculina, por el otro, la mujer *kogui* no participa de la elaboración del discurso, o al menos no de la forma socialmente instituida que lo hace el hombre *kogui.* ¿Dominación del hombre?: sí, aparentemente de eso se trata, pero al mismo tiempo es una conclusión un tanto simplona y, por qué no, improcedente en términos lógicos. Me explico. ¿Qué relación existe entre la experiencia y la palabra desde un punto de vista cognitivo y simbólico?, ¿nombrar la experiencia es vivirla?, ¿a la experiencia basta con nombrarla?, y ¿experimentar un estado mental asociado a determinado contenido emocional es susceptible de conocerse sin nombrarse?, en caso afirmativo, ¿cómo se podría ir de nuevo a ese mismo estado?, ¿cómo, en última instancia, puede un alma humana regresar al útero, o mejor, a la experiencia de unión que el útero representa?

Aquí la piedra en el zapato está en lo que los *Kogui* llaman "adivinar en *aluna".* Para ellos, esta forma de adivinar es una especialidad de las esposas de los *Mámas,* las *Sákas* (= luna). Cuentan, por ejemplo, de una mujer muy famosa que vivía en San Miguel: *Sáka* Luisa. Ella parecía gozar de una reputación sorprendente pues todos la consultaban y seguían sus consejos siempre infalibles. Pero esta habilidad no siempre fue igual, en un principio, cuando era niña, la visitaban los espíritus del monte y se la llevaban a las cuevas a enseñarle, y esto paso hasta cuando fue hora de tener marido, entonces los espíritus que la visitaban le contaron que ya no iban a volver más y le contaron también qué le iba a pasar a ella cuando tomara marido y que por eso no podían volver. Con el tiempo la gente se dio cuenta que ella podía adivinar lo que iba a pasar, comenzaron a indagarla y a seguir sus anuncios; sin embargo, las cosas no salían siempre coma ella decía y la gente empezó a decir que

ella lo hacía a propósito porque quería hacer el mal; empezaron entonces los rumores de que la iban a linchar. Cuando *Sáka* Luisa, aún joven, se enteró de esto, preguntó y se fue rapidito para donde una anciana que le enseñó a perfeccionar lo que era una habilidad espontánea en ella, entonces ya nunca más se volvió a equivocar. El informante que me relató esta historia dijo haber sido atendido por ella, agregando que por su insistencia fue ella misma la que se encargó de indicarle qué debía hacer para realizar los pagamentos que se requerían a fin de solucionar los graves problemas que lo aquejaban: cosa excepcional ya que las *Sákas* adivinan pero no se encargan de lo demás, pues de los procedimientos (¿consciencia proposicional?) se encargan *Mámas.* Ellas normalmente se limitan a escuchar a las personas que la buscan, que pueden ser varias durante el día, y ya durante la noche "adivinan en *aluna"* lo que cada "paciente" necesita saber. Este relato surgió espontáneamente durante la realización de un cuestionario lingüístico, en él se preguntaba por las palabras para decir "dormir", "soñar", "imaginar", etc.; yo aproveché la ocasión y pregunté como se decía cuando una persona estaba soñando y sabía que estaba en un sueño, el informante se quedó pensativo un rato y luego respondió *Sákakue,* acto seguido le pregunté que me contara mas sobre esa palabra, entonces me dijo que lo que yo estaba preguntando era lo que hacían las *Sákas,* pasó entonces a contarme la historia de *Sáka* Luisa y lo que ella hacía. Contrastando esta información un anciano afirmó que *Sáka* Luisa fue quien le había ensenado a él como adivinar en *aluna:* el recuerdo por supuesto pareció conmoverlo mucho y entonces agregó espontáneamente que esa "vieja" sabía mucho...

Hay que recordar que así como los hombres construyen su identidad de género sobre una pasividad que simboliza lo femenino, las mujeres también construyen "úteros-receptivos" a partir del dinamismo de pequeñas agujas-fálicas. Estos úteros son las mochilas, y la espiral de tejido que las forma simboliza el movimiento de la luna mes tras mes; el problema está en que lo masculino se omite del discurso explicativo, y de nuevo las mujeres están haciendo úteros, desdeñando evidentemente el significado fálico de la aguja. A pesar de esta omisión, que por lo demás resulta ser un impase sólo para nosotros los occidentales, lo cierto es que: mientras lo masculino enuncia las metáforas, es decir, los trayectos para una consciencia fenomenológica, del otro lado lo femenino vivencia las metonimias como máscaras y apariencias que son transitorias como un sueño[32].

Lo sagrado viene a ser entonces esa fugaz liminalidad siempre perseguida que existe en la identificación total y transitoria que logra un individuo al concentrar el pensamiento sobre el sentido cognitivo del género que lo complementa. A mi modo de ver, la sociedad *kogui* se vio dominada por el afán de conseguir esa liminalidad siempre esquiva, esto marcó los rasgos característicos de su pensamiento y su cosmovisión. El hecho social total, representado a través de la mata de ahuyama,

es el contexto en el que tiene lugar lo sagrado: la unión del sujeto del conocimiento y del objeto de conocimiento en un hacer social que se eleva al rango de divinidad; y esto implica, para quien no lo haya podido entender, la solución material de su continuidad cultural, o en otras palabras: la solución material también implica la permanencia de su identidad, que no es otra cosa distinta al ejercicio de lo sagrado. ¿Qué puede suceder en todo este proceso de cambio si la velocidad de este es más rápida que la integración de sus productos?[33]. Efectivamente podemos plantear soluciones y modelos socioeconómicos, pero ¿podrá nuestra arrogancia llegar a proponer modelos para resolver la pérdida del acceso a lo sagrado? Cuando las metáforas ya no digan nada, cuando mueran los hombres-pájaro, cuando ya no rujan los hombre-jaguar, cuando las analogías solo sean pedazos de lo que fue, cuando la luna se oculte y nunca más vuelva a salir, cuando el sol ya no brille más en el oscuro interior del alma humana, cuando los hombres dejen de ser inocentes, cuando la amnesia termine su inexorable paso, cuando todo esto y más llegue para quedarse, ¿qué vamos a decir?, ¿podremos un día decir que el cambio es un reto que se asume y se cumple en el marco del reconocimiento del otro como un legítimo otro, y que esto, por supuesto, incluye lo sagrado?

# Notas

1 Lakoff, *George.* The Contemporary Theory of Metaphor. En: Ortony, Andrew (ed.) Metaphor and Thought (2nd edition). Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

2 "metaphorical understanding"

3 Murillo, Zakik. Aluna: la consciencia de un cuerpo sin orificios. En: *Boletín de Antropología.* Vol. 10, No. 26. Universidad de Antioquía, Medellín, 1996.

4 De Heusch, Luc. Le même et le différent. En: *L'Homme. Revue Française d'Antbropologie.* École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, No. 140, Oct-Déc 1996, p. 101-111; haciendo referencia al trabajo de Françoise Héritier: Symbolique de l'inceste et de sa prohibition. En: Izard, M. & Smith, P. (eds.). *La Fonction symbolique. Essais d'antropologie.* Gallimard, Paris (Bibliotèque de Sciences Humaines), pag.255.

5 De Heush, Luc. Ibid., p 110.

6 De Heusch, Luc. Ibid., p 109.

7 «...toutes les sociétés humaines se trouvent placées devant la même alternative: ou interdire les effets du cumul de l'identique en lui imputant des effets sociaux et cosmiques catastrophiques, ou, au contraire, le favoriser pour ses effets bienfaisants et interdire corrélativement le cumul des contraires. On sait en effet que les structures élémentaires de la parenté autorisent, voire favorisent, ce que les struetures semi-complexes interdisent: le mariage avec l'une ou l'autre cousine croisée, dépositaire d'une part de la substance identitaire d'ego.» De Heusch, Luc. Ibid., pag. 106.

8 «Los modos de satisfacción, así como los de su determinación misma en los individuos, hacen social a la necesidad. La hacen, a la vez, histórica. Cada sociedad tiene su propia estructura de necesidades, definidas, en primer lugar, por la disponibilidad de bienes para satisfacerlas. Ciertamente, para el ser humano hay un límite inferior de necesidades mínimas, absolutamente necesarias para su material supervivencia y elemental bienestar; pero aun ese listón ínfimo se halla social e históricamente determinado, y, desde luego, varía de una sociedad a otra» Fierro, Alfredo. *Para una ciencia del sujeto: Investigación de la persona(lidad).* Anthropos, Barcelona, 1993. Pag.361.

9 Fierro, Alfredo; Ibid., pag. 303.

10 Descola, Philippe. Societies of nature and the nature of society. En: *Conceptualizing society.* Facilitado por Adam Kuper. Rutledge, London, 19?? Pag. 111.

11 Descola, Philippe. Idid. pag. 112.

12 "Animic systems do not treat plants and animals as mere signs or as privileged operators of taxonomic thought: they treat them as proper persons, as irreductible categories" Descola, Philippe. Ibíd. Pág. 114.

13 Cohesión: del latín *Cohaesum,* de *cohhaerere:* estar unido. Trabazón, afinidad (Siglo XIX)

[14] Cf. Villanueva, Enrique. Consciencia. En: *La Mente Humana.* Trotta, Madrid, 1995; p. 385-400.

[15] Esto siempre y cuando el *'yo'* sea interpretado literalmente; pero si no es así y se le interpreta metafóricamente, ¿qué puede querer decir 'yo'?: cual sería ese otro potencial estado (Cf. Lakoff). Visto así, más que de una condición hablamos de un lugar, un lugar dentro de una estructura.

[16] "... sin acción no hay intencionalidad ni, por consiguiente, percepción." Cf. Sanfélix Vidarte, Vicente. Percepción. En: *La Mente Humana.* Trotta, Madrid, 1995. Pag.350.

[17] "... animism can also be considered as a kind of social objectification of nature. It endows natural beings not only with human dispositions, granting them the status of persons with human emotions and often the ability to talk, but also with social attributes –a hierarchy of positions, behaviours based on kinship, respect for certain norms of conduct..." Descola, Philippe. Ibid., pag. 114.

[18] Descola, Philippe. Ibid., pag. 114.

[19] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. Los *Kogi.* Procultura, Bogotá, 1985. Pag. 223.

[20] "Los *Kogi* comparan la génesis de la humanidad con el crecimiento de una mata de ahuyama, cuyo tronco es la divinidad suprema, La Madre. Ramificándose más y más y abarcando un territorio extenso, esa mata desarrolló ramas y frutos, es decir, linajes, familias e individuos que poblaron luego los valles de la Sierra Nevada, separándose de su antiguo lugar de origen, pero siempre quedando unidos con él. Ya que la Madre creo también los animales, las plantas, en fin el universo entero, todo lo que forma parte de él tiene así mismo su puesto en este inmenso árbol genealógico." Reichel-Dolamtoff, Gerardo. Ibid., pag. 155.

[21] Cf. Murillo, Zakik. Op. Cit. 1996.

[22] Reichel-Dolamtoff, Gerardo. Ibid., pag. 98.

[23] Cf. Murillo, Zakik. Ibid., 1996.

[24] "Cada individuo, hombre o mujer, puede obtener los *sewá* aunque no de todas clases. Su adquisición depende naturalmente del sexo, de la edad y del status de la persona" Reichel-Dolmatoff, G. Ibid., pag. 97.

[25] Reichel-Dolamtoff. Ibid., pago 98.

[26] Cf. Reichel-Dolmatoff, G. Ibid., pag. 94 el concepto de *yuluka.*

[27] Reichel-Dolamtoff, G.. Ibid., pago 95.

[28] Cf. Lleras Pérez, Roberto. Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los andes orientales.En: *Boletín del Museo del Oro* N° 40: 3-15. Banco de la República, Santafé de Bogotá, 1996.

[29] Es por esto que se recomienda nunca sumar elefantes y jirafas si no se posee una categoría de orden superior que los cobije; esta categoría podría ser por ejemplo, „animales", pero entonces nótese que la relación es de otro orden.

[30] Pero hay que anotar que toda apariencia, todo fenómeno, es, en última instancia, una máscara, y por tanto es sólo transitoria.

[31] Al respecto Reichel anota que los alimentos que un hombre produce son como sus hijos y por tanto alimentarse de ellos es incestuoso y canibalístico: ¿qué implicaciones tiene esto cuando se contempla el cambio cultural y la paulatina e imparable introducción de una economía de mercado?

[32] Oníricas y todo, las experiencias casi siempre pueden (¡y deben!) integrarse proposicionalmente.

[33] y esto por supuesto teniendo en cuenta que el alimento es la metáfora del conocimiento.

# *Bongá*: un pueblo en el límite

Rocío Rubio S.

## 1. A manera de prólogo

En junio de 1994, Antonino Colajanni, responsable de Ricerca e Cooperazione en Colombia, me formuló la posibilidad de realizar un estudio sobre el reciente Centro de *Bongá.* Propuesta que de inmediato acepté, dado el profundo interés que me despertaba la Sierra Nevada de Santa Marta. Un interés que estaba ligado con cierta creencia bastante extendida en los círculos académicos: la idea de que los habitantes indígenas de la Sierra ostentan el legado de un pasado paradisiaco. Pasado que se había conservado totalmente puro debido a que en el momento del "contacto" los *Kogui* se habían desplazado hacia las zonas de mayor altitud, preservando así su patrimonio cultura!.

Por lo anterior, *Bongá* sería estudiada como un ejemplo de innovación socio-territorial, nacida como una respuesta a la solicitudes de "modernización" gestionadas por la Organización *Gonawindúa Tayrona.* Para cumplir con este objetivo, me fueron sugeridos cuatro aspectos fundamentales que deberían estar presentes en la investigación:

* La reconstrucción de la historia reciente del Centro, es decir, el relato desde su fundación en junio de 1993 hasta el presente y el rescate de su pasado lejano, a partir del significado mitológico de *Bongá.*
* La realización de un censo de todas las viviendas de *Bongá, cuyo* objetivo no sólo era el de "contar personas"; si no también identificar procesos de asignación de tierras, en últimas, dinámicas territoriales.

* La viabilidad de un terreno cerca a *Bongá,* que recientemente había comprado Ricerca e Cooperazione, como "finca comunitaria".
* Por último, determinar la función actual de *Bongá* en la dinámica socio-política de la Sierra Nevada de Santa Marta, entendida como la estrategia de los *Mámas* para relacionarse con el mundo externo. Además, de registrar los problemas sociales y económicos.

Mi primer encuentro con *Bongá* en cierta medida colaboraba la idea de que los habitantes de la Sierra ostentaban el legado de un pasado paradisiaco. No en vano al atravesar el portón que enmarcaba el territorio *kogui* y que servía de límite con las fincas de los colonos, se sentía como si se entrase a otro escenario con dimensiones temporales y espaciales diferentes a las de sus vecinos.

Sin embargo, este escenario no era sinónimo de un pasado en el presente. Por el contrario, *Bongá* se presentaba como un escenario en donde interactuaban dos sistemas contemporáneos y adyacentes. Luego de varias conversaciones la constante era la de *Bongá* como una frontera, un pueblo en el límite que frenase la colonización del "hermanito menor", que sirviese de muro, de barrera, para poder aislar y preservar el territorio *kogui* libre de las cosas de externa. Un pueblo para recuperar el territorio ancestral, para traer el pasado al presente.

Tratando de ser fiel a lo vivido es que en la presente investigación se estudia a *Bongá* no como resultado de procesos de "modernización" sino como un pueblo en el límite. Un pueblo frontera en donde los *Kogui* construyen su identidad a través del "otro" (los colonos, los hermanitos menores, los *yalyis).*

*Bongá* como un pueblo frontera es un palimpsesto donde se escriben y borran historias relacionadas a la Tierra de *Aluáka,* en donde viejas imágenes yacen bajo nuevas apariencias. Una frontera escenario de la interculturalidad. Un pueblo que se gesta a sí mismo, en donde lo inmutable está continuamente mutando.

## 2. Llegando a *Bongá*

Saliendo por tierra de Santa Marta se toma la vía Troncal de Caribe, cuyo destino final es la ciudad de Riohacha en el departamento de la Guajira. Bordeando la Troncal del Caribe se encuentran pequeños poblados, testigos y protagonistas de procesos de colonización llevados a cabo en la década del setenta. Estos pueblos son actores en el escenario de la Sierra, palimpsestos donde se escriben y borran númerosas historias. Se avanza en el trayecto por la Troncal, y a su paso se dejan atrás pueblos que tienen mucho por contar como Perico Aguado, Guachaca, Palomino, hasta llegar al final del recorrido, la localidad de Mingueo en la Guajira.

En Mingueo se deja el pavimento y empieza el asenso al territorio indígena. Luego de una hora de polvo (en verano), observando extensos monocultivos encercados y recorriendo un carreteable en relativo buen estado, se llega a un lugar denominado La Cuchilla; allí, con dos o tres mulas espera el joven encargado del transporte de la gente que labora en el "Proyecto *Gonawindúa"*.

En La Cuchilla se deja el cómodo viaje en automóvil, se cargan las mulas y se practican las mejores aptitudes de "atleta". A pocos minutos de La Cuchilla se encuentra el río Santa Clara; luego de atravesarlo se inicia el recorrido cuesta arriba. EL camino se encuentra en buen estado, se observan algunas piedras con grabados y pinturas, legado de "antigua", piedras sagradas o "libros donde *los Mámas* leen la historia", como dirían los *Kogui* de la región.

Pero en el camino no sólo hay huellas del pasado lejano, también las hay del cercano y del presente. Estas huellas son porciones de tierra erosionada por la intensa actividad humana. Una agricultura con cultivos, a veces legales y otras ilícitos; grandes cercas de alambre de púas, señal de que lo enmarcado por la cerca es territorio de algún colono, "propiedad privada".

Si se está en buen estado físico, otra hora de camino o un poco menos y se alcanza a visualizar el humo que sale por el orificio de los techos, que se forman por la unión de las hojas secas de palma (algunas de guandú). Unos pasos más y se está al frente de un portón enmarcado por dos palos de madera, que permanece abierto y en un costado ostenta un letrero que reza, más o menos así (si mi memoria no falla): "Este es territorio indígena (resguardo), se prohíbe la entrada". Como todo lo escrito en este país, poca atención se le presta al letrero, pese al lugar estratégico en el que se encuentra.

Caminando hacia una de las construcciones circulares más grandes del pueblo, se encuentra un joven hospitalario, con una sonrisa en su cara y con su fiel acompañante, la grabadora. Él es Julián, uno de los *Kogui* de San Francisco encargado de la administración de la Cooperativa creada dentro del "Proyecto *Gonawindúa"*.

Luego de tomar un refresco para calmar la sed que el recorrido ha provocado, se intenta una presentación formal, pero es poca la gente que se encuentra en el pueblo. Algunos están en sus parcelas zocolando la tierra y preparando los cultivos que deben estar listos para el mes de abril, cuando empiece la temporada de lluvias. Otros se encuentran más arriba en San Pedro, vigilando las fincas que tienen allá. Unos más, en San Francisco o *Makotama,* visitando a algún familiar o escuchando "consejo de *Máma"*.

Dada la poca audiencia se deja la presentación para por la noche, cuando muchos de los habitantes de *Bongá* habrán llegado de su jornada de trabajo. El tiempo que queda libre se dedica para desempacar en la casa de funcionarios, descansar del viaje y tratar de contactar un posible traductor.

Ya se ha contactado al traductor: será Javier *Díngula,* un *kogui* que llegó a la región de *Bongá* desde *Marúamake.* La planta de luz solar que se encuentra en el techo de la casa de funcionarios se prende y algunas sillas se sacan, colocándolas en forma de círculo alrededor de un butaco. Poco a poco van llegando los habitantes del poblado; entre los más destacados se encuentran el *Máma* designado por San Miguel, José Zalabata, el *Máma* Asencio Cochacala designado por San Francisco, Santiago Díngula, el comisario nombrado desde San Miguel, Julián, Javier y otros más.

La noche inspiradora llegó y, en mi opinión, la audiencia no era muy numerosa, aunque se encontraban las personas más representativas. Se inició la presentación formal. Hablé de mi estudio, de reconstruir la historia, esa que es tan importante, la de "Antigua". Utilicé las mejores metáforas que se me venían a la mente para tratar de emplear un lenguaje más gráfico y entablar el diálogo. Luego de mi primera intervención, seguida de la traducción de Javier, se escucho al unísono un "mmmm..." prolongado, acompañado del sonido del poporeo y del que producían medianos insectos cuando se estrellaban con la planta de luz solar.

Mis palabras fueron recorriendo cada uno de los temas formulados en la investigación hasta llegar a la viabilidad de la "finca comunitaria". En este tema la traducción de Javier fue más extensa que mis planteamientos y el tradicional "mmmm..."se cambió por un sonido indescriptible. Sonido reforzado por un movimiento negativo de las cabezas de los asistentes; es más, muchos de ellos intentaron hablar, parecía como si se iniciara un debate, que aun hoy al finalizar mi investigación, creo no se ha acabado.

La noche siguió su rumbo y, en la madrugada, se aprobó que yo iniciara al día siguiente mi investigación.

## 3. La otra *Bongá*: *Bunkuanguega*

El *kikirikeo* de las aves anunciaba la llegada de un nuevo día en *Bongá.* El sol, de nuevo, aparecía por entre las montañas y la mayoría de los habitantes ya había partido a trabajar su tierra.

En la casa de reuniones, poporeando, me esperaban los encargados de contar la historia de Antigua, la que habían aprendido de los *Mámas* mayores, noche tras noche en el *nunhué.* Allí, a través de las palabras de los *Mámas* viajamos a tiempos míticos e incluso por qué no etnohistóricos.

Unos pasos atrás en el recorrido para llegar a *Bongá,* cerca al río Santa Clara está el "documento", el "libro" que da fe del pasado de este pueblo y la relación con sus actuales habitantes. *Kagega,* la piedra de Antigua, el lugar donde descansa *Donenmakú, jefe* Mayor de *Bongá* antes de la llegada de los conquistadores.

"La historia de *Máma* mayor dice que anteriormente no había nada, ni árboles, ni animales, todo era agua y oscuridad. Solamente existía un espíritu que era el de nuestra Madre. Madre en espíritu se llama *Aluna Hába.* Madre estudió mucho ¿cómo será para crear persona que tenga hueso? Primero creó a una lombriz, pero no podía caminar, ni hablar, era ciega, no tenía manos. Luego se fue informando e informando, estudió mucho. Hasta que *Aluna* hizo en espíritu a *Donenmakú.*

*Donenmakú* era un *Máma* muy sabio. Él sabía cómo hacer pagamento en espíritu a *Aluna.* Él sabía baile tradicional en el *nunhué...* pagamento para poder hablar con el trueno y controlar las lluvias.

*Donenmakú* era hermano menor de *Nukasa,* padre de los *jaxleka.* Los *jaxleka* fueron los primeros indígenas raza *kogui,* fueron los más puros. La Madre los creó en espíritu en *Gonawindúa,* donde está la laguna sagrada. Por eso los *Jaxleka* son los hermanos más mayores. Madre en espíritu ordeno el territorio para que los *jaxleka* vivieran cerca a *Gonawindúa* y cuidaran el corazón del mundo. Por eso los *Kogui* vivimos hoy en el páramo.

*Nukasa* y *Donenmakú* se la iban bien, eran buenos amigos, siempre acordaban trabajo espiritual. *Nukasa* le enseñaba mucho a *Donenmakú...* Antes, nosotros raza *kogui* no hablábamos así. Madre en espíritu nos enseñó a hablar *teyu,* para que nos comunicáramos con *Teyuna.* Ahora solo *Máma* mayor sabe hablar *teyu. Donenmakú* nos enseñó a hablar como ahora. Él escogió al muchacho de *Seminaiyi* para enseñarle el *koguian,* idioma de ahora.

*Donenmakú* regalaba muchas cosas a *Nukasa...* batata, ñame, plátano, algodón, hilazas. Toda la gente, hijos de *Donenmakú,* se dedicaban a hilar por eso es que *Bongá* se llamaba (en Antigua) *Bunkuanguega; Bunkua* significa hilar".

Antes de la llegada de la Conquista, *Donenmakú* aprendió todo el conocimiento con *Nukasa. Donenmakú* aprendió mucho, hasta convertirse en *Máma* mayor. Cuando *Donenmakú* aprendió todo se convirtió en piedra. Ahora, él está en *Kagega.* Allí, en piedra, dejó escrito todo su conocimiento...

Cuando llegaron los españoles, la Conquista, nosotros no sabíamos quién era esa gente. Ellos llegaron por salida al mar, por Dibulla y Palomino, hasta *Bunkuanguega.* Esa gente robaba pagamento, mataba a *Máma,* se llevaba a las mujeres...

Antes, trabajaban en hilazas y algodón los hijos de *Donenmakú,* pero no hacían pagamento a *Kagega,* no sabían leer en piedra. Cuando llegó la Conquista a *Bunkuanguega* ellos se hicieron amigos de los españoles, se volvieron mestizos, igual que Dibulla. Esa gente tomo "pensamiento de civil", se olvido de hacer pagamento.

Nosotros raza *kogui* nos fuimos bien arriba, junto al nevado, para que no nos acabaran como a la gente de *Bunkuanguega.* Nosotros nos escondimos en la cueva, con máscara de Antigua, con *Máma,* con mujeres...

Antes de la Conquista, en esa época había todo de oro*, poporo* de oro, manta de oro, máscara de oro... toda clase de oro. Todo lo llevamos a la cueva y allí vivimos para que no nos acabaran. Encuevados hicimos pagamento hasta ahora. Los colonos si nos veían haciendo pagamento nos mataban, decían que *Máma* era mala gente. Ellos encontraban tributo o pagamento que hacía *Máma,* lo robaban o quemaban; entonces, tocaba trabajar en espiritual."

Antigua-Conquista, Mayor-Menor, *Nukasa-Donenmakú,* Puro-Impuro... Un lenguaje ambiguo en donde se plantea la estructura de opuestos. Estructura que nos permite identificar en los relatos míticos elementos, piezas claves, en la construcción de la identidad *kogui.*

A través de las palabras articuladas en la casa de reuniones por los *Mámas,* llegamos a Antigua, el ideal *kogui.* El tiempo paradisiaco, donde reinaba la paz, la armonía, el equilibrio, lo espiritual.

Antigua, el escenario donde *Aluna Hába* realizó su máxima obra. Una obra que se desarrolla en el corazón del mundo, la Sierra Nevada de Santa Marta y cuyos principales protagonistas son los *Kogui* o los *jaxleka,* si se prefiere.

Examinemos el lugar. El corazón, porque allí la Madre coloca a *Gonawindúa.* Un cerro de carácter mitológico donde los *Kogui* ubican el origen de la humanidad, de las ideas, de las cosas... "Todo está en *Gonawindúa,* pero en espiritual".

Desdoblando la palabra *Gonawindúa,* encontramos que ella está conformada de cinco raíces con significado propio. *Go* es nacer, pero si a *go* se le agrega la *n* significa bautizar. *Na* es venir. *Win* representa la gestación. *Du* es un sustantivo común que indica cantidad, en este caso millones. Por último, *Dua* que representa la fecundación, "espermatozoides, semillas, genes de todas las especies vivas". Según Ramón Gil, *Gonawindúa,* el templo de *Aluna Hába,* está en el alto Aracataca. Allí la Madre estudió el primer espermatozoide.

*Gonawindúa* adquiere su sentido pleno al ser vista como un punto de intersección (puede leerse como límite o frontera) donde se intercalan dos principios fundamentales, pero a la vez opuestos. El agente femenino, creador, (la Madre-espiritual) y el agente masculino, fecundador (espermatozoide-material).

Continuando en la lógica planteada, los verdaderos hombres serán aquellos que se originen de la Madre y *Gonawindúa* y, además, nazcan en la Sierra Nevada de Santa Marta. Características que cumplen a cabalidad los *Kogui,* "A *los jaxleka* los hizo la madre espiritual en *Gonawindúa,* donde esta la laguna sagrada, por eso es que somos los hermanos mayores", Tan "hermanos mayores" eran los primeros *Kogui,* que *los jaxleka* hablaban en su diario vivir el teyu. Idioma que ella actualidad solo lo utilizan los *"Mámas* Mayores" en su oratoria sagrada. No fue gratuito que *Aluna Hába* le enseñase a sus primeros hijos el *teyu*, pues con este idioma los *jaxleka* se podrían comunicar con *Teyuna;* ser y lugar (a la vez) de Antigua, por ende un mayor, un puro.

Ciudad Perdida, asentamiento prehispánico en el alto Buritaca, caracterizado por grandes terrazas de piedras es para los *Kogui Teyuna* (el lugar). Pero, también, *Teyuna* es un hijo mayor de *Gonawindúa* (el ser), el padre de *tuma* (piezas fundamentales en los trabajos espirituales de los *Kogui).* Resumiendo, *Teyuna* fue un gran cacique de Antigua. Un *Máma* muy sabio que le dejó escrito a los *Kogui* como deberían organizarse en la actualidad.

Entre los habitantes del corazón del mundo, los que se originaron en *Gonawindúa,* existían unos que no eran tan "mayores". En otras palabras, en Antigua no todos gozaban del mismo estatus; ciertamente, había jerarquías, existían mayores y menores. Antigua no era tan "puro". Los menores de Antigua eran la gente de *Bunkuanguega, Donenmakú* y sus descendientes. *Donenmakú* era el hermano menor de *Nukasa.* Aunque él era un *Máma* muy sabio, parte de esta sabiduría la adquirió a través de las enseñanzas de su hermano mayor. Por otro lado, mientras los hijos de *Nukasa* se dedicaban a los trabajos espirituales (los verdaderos trabajos), los hijos de *Donenmakú* dedicaban su actividad diaria a la producción material. Sin duda, tarea de menor prestigio.

Los Hermanos Mayores, los *jaxleka,* en Antigua perdieron un elemento fundamental, el *teyu*. Este idioma los revestía de un halo sagrado, era la lengua de *Teyuna,* un gran *Máma,* un hijo de *Gonawindúa,* el hermano mayor de los mayores, el Gran Ordenador de Antigua, que ostentaba un conocimiento mayor del de *Nukasa.* La relación de *Nukasa* y *Donenmakú* significó que mientras el hermano menor se hacía mayor, el mayor se hacía menor. Es decir, mientras *Nukasa* le enseñaba la Ley de Origen, lo espiritual a *Donenmakú,* éste en señal de agradecimiento le enseñó su idioma, el *koguian.* Una lengua que no permitía comunicarse con *Teyuna,* y que por ende, no era posible acceder al conocimiento del Gran Ordenador.

Antes de que *Donenmakú* le enseñara a un muchacho de *Seminaiyi* su idioma, todos los *Kogui* era mayores (léase como si no existieran jerarquías). Todos podían comunicarse directamente con *Teyuna.* Después del que el muchacho aprendió el *koguian* y lo enseñó a su gente, los hijos de *Nukasa* se diferenciaron. Unos pocos conservaron el *teyu*, ya no hablado en contextos profanos, sino sagrados. Los otros adquirieron el *koguian* perdiendo así la posibilidad de entender las enseñanzas de *Teyuna.*

> En Antigua, la Madre ordenó el territorio y puso a los hermanos menores al otro lado del mar para que no dañasen el corazón del mundo, porque ellos eran como niños que no saben lo que hacen". Los hermanos menores de *Nukasa* y *Donenmakú* "llegaron por la Salida al mar y andaban por Dibulla, Palomino... hasta llegaron a *Bunkuanguega..."*

La llegada de la conquista marcó el final de Antigua, del pasado idílico de los *jaxleka.* Ahora, los *Kogui (*antes *jaxleka)* huyeron hacia los nevados y encuevados

trabajaron por conservar tanto la cultura material de *los jaxleka* (las *máscaras, poporo,* manta de oro etc.), como la Ley de Origen (encuevados hicimos pagamento, trabajamos para recuperar lo espiritual). Tarea que en la actualidad continúa. Mientras los *Kogui* se ocupaban de preservar el legado de Antigua, con la esperanza de restituir el orden perdido, los hijos de *Donenmakú* se hicieron amigos de los conquistadores. En otras palabras, tomaron "pensamiento de civil" lo que se traduce en dejar la manta, cortarse el cabello, abandonar las creencias, no hacer pagamento, en últimas no cumplir la Ley de Origen, la de Antigua.

Resumiendo, la descendencia de *Donenmakú* al tornar el "pensamiento de civil", el de los "hermanitos menores" renunció a la categoría de hermanos mayores, renunció a ser parte de una comunidad de símbolos. Símbolos que permitían construir una identidad con respeto al otro, que permitían pensar el "nosotros" y formular una actitud ante los "otros". *Bunkuanguega* se nos revela como un palimpsesto en donde las historias se escriben una sobre otra. Historias que apelan a experiencias del pasado, para justificar actitudes del presente. La tarea a continuación será examinar el relato sobre *Bunkuanguega* y su Jefe Mayor *Donenmakú* desde esta perspectiva.

Aunque sabemos que comprobar históricamente los datos formulados en las narraciones míticas es un objetivo poco viable. Sí es posible, identificar en estas experiencias un pasado que se conceptualiza a través del hoy. Considerando lo anterior, resulta inevitable preguntarse qué tipo de experiencias nos está reseñando el pasado mítico de *Bongá.*

La Conquista de la Sierra Nevada de Santa Marta es sinónimo de desavenencia puesto que implicó la ruptura en la concepción temporal *kogui.* Si analizamos el relato sobre *Bunkuanguega* o cualquier otro mito *kogui,* podemos observar que el tiempo e incluso el mismo espacio en la Sierra Nevada se divide en antes de la Conquista y después de ésta. La Conquista fue un hito, línea divisoria (léase como límite) que permite representar opuestos, divisiones, desacuerdos e incluso contestaciones.

A través de la Conquista, los *Kogui* se enfrentan a unos "otros" que, en principio, no sabían quiénes eran. "Cuando llegaron los españoles, la conquista nosotros no sabíamos quién era esa gente". Sin embargo, "esa gente" fue en extremo útil, ya que sirvió para que *los jaxleka* o *Kogui* se pensaran como los "hermanos mayores", los hijos de *Gonawindúa,* los guardianes del corazón del mundo, en últimas como la verdadera gente.

Entonces, "esa gente" pasó a ser los "hermanitos menores", debido a que no tenía un pensamiento coherente, de adulto. Ellos actúan como niños, por lo tanto no saben lo que hacen. Por lo anterior, la Madre (al ordenar su territorio) colocó a los "hermanitos menores" al otro lado del mar, para que no le hicieran daño al corazón del mundo. Los "hermanitos menores" son seres profanos, invasores, violentos. Su llegada dividió a los "hermanos mayores". Algunos

como los descendientes de *Donenmakú* se hicieron amigos de la Conquista. Otros conservaron el legado de Antigua.

Cuando se habla de Conquista, esta se refiere al período comprendido entre 1525, año en el cual Rodrigo de Bastidas fundó la ciudad de Santa Marta hasta principios de siglo XVII. Como se mencionaba anteriormente, la Conquista dividió a los "hermanos mayores". Mientras que los *Kogui* permanecían encuevados, haciendo pagamento espiritual a *Kagega* para que no llegase la Conquista a su territorio, la descendencia de *Donenmakú* se hizo amiga de la Conquista. Cuando los hijos de *Donenmakú* se hacen amigos de los "hermanitos menores", en nuestro relato se borra una historia para escribir otra (como en un palimpsesto). Una historia que nos traslada siglos más adelante de la Conquista. Un "pensamiento de civil" significa no ser mas indígena (ser igual a Dibulla), es abandonar las creencias, cortarse el cabello, dejar la manta, no hacer pagamento, en últimas no cumplir la ley de origen.

> ...se dice que la mayor parte de la tribu de los *(Duanabuká,* que vivían en la zona de Dibulla) se retiró en la época de la Conquista de la costa y subió a los valles de la tierra de *Aluáka,* es decir a la hoya del río Ancho. La tierra de *Aluáka* comprende los valles del río Garavito y San Miguel, que al unirse forman el río Ancho (…) Según las tradiciones tribales de los *Kogui,* un héroe cultural de nombre *Alaunhuíku* vino en épocas remotas desde las tierras bajas del este y pobló la región del alto río Ancho y San Miguel en las vertientes norteñas.
>
> La región así poblada por los descendientes de este personaje mítico se llama tierra de *Aluáka.* (…) Esta tierra de *Aluáka* abarca actualmente las poblaciones indígenas de San Francisco, San Miguel, Santa Rosa, es decir el núcleo principal del hábitat *kogui"* (Reichel-Dolmatoff en Valderrama, 1988: 4).
>
> Según el investigador Reichel-Dolmatoff, los *Duanabuká,* en los cuales creemos reconocer a los Guanebukán de los cronistas del siglo XVI, se dice en las tradiciones *kogui* que estaban casados con los caracoles (...) También nos reseña el mismo investigador que uno de los principales *Mámas* de los *Duanabuká* (la gente pelícano, que ante la presión conquistadora se subió a estas zonas de la Sierra Nevada), se llamaba *Nabi Bongá,* igualmente, que una de las principales poblaciones de estas gentes, era *Bongá;* y que los habitantes de *Bongá* se llamaban *Malabú,* así como los del actual Pueblo Viejo *(Nubiyaka)* se llamaba *Ulabá.* Por otra parte la región de *Bongá* es precisamente a donde penetró el movimiento colonizador de Dibulla... (Ibíd.: 13)

En el siglo XIX, Eliseo Reclus visita las poblaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta reseñando para 1852 la colonización dibullera entre los pueblos indígenas de *Bongá,* San Pedro en la cuenca del río Santa Clara y San Antonio en la cuenca del río Garavito, todos ellos ubicados en la llamada Tierra de

*Aluáka.* Este proceso de colonización implicó un replegamiento de los *Kogui* a zonas de mayor altitud.

Una historia que se borra (mas no se olvida) para dar paso a otra, como un palimpsesto. Un salto más. La descendencia de *Donenmakú* que se mestizó con una "gente" que venía de Dibulla (que tomaron pensamiento de civil), y que ahora son colonos.

> los colonos si nos veían haciendo pagamento nos mataban, decían que *Máma* era mala gente. Ellos encontraban los pagamentos lo robaban o quemaban, entonces tocaba trabajar en espiritual.

Se inicia la colonización contemporánea en la Tierra de *Aluáka.* Una colonización que se caracteriza por la invasión de las tierras bajas desplazándose hasta las tierras altas (Santa Rosa en el río San Miguel, San Antonio y Pueblo Viejo en el Garavito y San Pedro y *Bongá* en el Santa Clara). Una colonización caracterizada por el enfrentamiento, la discriminación cultural, la cultura del terror. Una colonización que produce profundos traumatismos en los pueblos indígenas.

Con los elementos dados, podemos llegar a afirmar que el relato sobre el pasado mítico de *Bongá* reseña una serie de transformaciones históricas en la Tierra de *Aluáka.* Transformaciones que están en relación directa con los "hermanitos menores" (españoles, colonos, mestizos).

Observamos la historia de *Bunkuanguega* como un relato que se re-escribe con el fin de justificar acciones del presente. La transformación a la que hacen alusión, nos está apuntado a la relación de los *Kogui* y sus vecinos, "los hermanitos menores". Vale la pena decir que esta relación no está marcada por el impacto, de unos en otros. Lo que se nos revela aquí es la relación de dos sistemas contemporáneos y adyacentes en verdadera interacción. En otras palabras, la realidad a la que apunta la narración del pasado mítico de *Bongá,* es que este pueblo ha sido frontera, límite desde tiempos lejanos, escenario en donde interactúan los *Kogui* y los "otros", "los hermanitos menores".

La nostalgia ha sido el mecanismo por el cual los *Kogui* se piensan a sí mismos y se relacionan con la otredad. Veamos por qué. Restablecer el orden perdido de Antigua, volver al pasado idílico, es un máxima en el pensamiento *kogui.* De ahí que el pasado se convierta en la finalidad del presente. Esto implica que toda la serie de elementos paradisiacos de Antigua constituyen un bloque de imaginarios colectivos miméticos, porque se camuflan los acontecimientos del diario vivir y se justifican las acciones del presente en un tiempo anhelado llamado Antigua. Un tiempo pasado que se construye a través de la incursión de otros en el escenario indígena. "Los hermanitos menores", otros, que apuntan a la construcción de la identidad, porque el *kogui* los necesita para poder distinguirse.

“Encuevados” permanecieron los ancestros de los *Kogui* para que la Conquista no arrasara con ellos, como sí fue el caso de la gente que vivía en *Bunkuanguega.* “Encuevados hicieron pagamento los *Kogui* hasta el presente para recuperar lo perdido”. “Encuevados” preservaron el legado de Antigua.

Desplazarse a zonas de mayor altitud es algo más que “huir”, es una estrategia de preservación física y cultural ante un peligro eminente. Estar “encuevados” es, a la vez, un mecanismo de resistencia y ritualización del conflicto. Los *Kogui* además de preservar el legado de antigua en la cueva, también resistieron la violencia física de ese otro que llegó a su territorio bajo diversos nombres y en diversas épocas. Ellos trasladaron un enfrentamiento que se planteaba en un contexto de violencia física a un terreno simbólico. Así que crearon un universo simbólico, en donde son los “hermanos mayores”, son el centro, viven en el corazón del mundo y son los llamados a restablecer el orden perdido. Sin duda alguna, en este campo es más fácil ganar la batalla.

Resulta paradójico que, pese a las transformaciones que el relato de *Bunkuanguega* reseña en la sociedad y cultura *kogui,* exista un elemento que señala el no cambio. La cueva, símbolo de inmutabilidad en lo mutable. Esta paradoja se entiende si se tiene presente que “rescatar la tradición va más allá de preservar la cultura *kogui,* es a la vez, un argumento que apela a realidades de la experiencia histórica y del presente de los *Kággaba,* además que tal conocimiento muestra un realismo político”[2]

Al decir (los *Kogui* o *jaxleka)* que ellos permanecieron encuevados haciendo pagamento a *Kagega* se revisten de una autoridad, que les permite ser los llamados a luchar por la recuperación del territorio de *Donenmakú,* y no sus descendientes, quienes adquirieron “pensamiento de civil”. Son los “hermanos mayores” y no otros los encargados de restablecer el orden perdido.

Por lo anterior, no es gratuito que en la actualidad se realicen trabajos espirituales tendientes a la recuperación del territorio ancestral. De ahí que mensualmente *Mámas* como José Manuel, Valencio Zalabata, Fiscal *Inkimako,* Bernardo *Mamatacán,* Santos Moscote y Alejo se reúnan en la loma de *Bunkuaxe* (cerca a *Kagega)* para hacer trabajos espirituales a *Kagega* cuyo fin es el de sanear el resguardo. Esto es, que el Gobierno les compre las mejoras a los colonos ubicados en el territorio indígena.

Sin duda alguna, en la filosofía *kogui* la Conquista es parte fundamental en la conformación de su identidad. Por un lado ella implicó la ruptura, en cierto sentido marcó el límite entre un pasado mítico y un presente. La conquista abrió el camino para que los indígenas de la Sierra Nevada se relacionaran con “otros”. Una relación que implicó profundas transformaciones en la sociedad y cultura *kogui.* Ante las eminentes transformaciones acontecidas en la Tierra *de Alutika,* sus habitantes se conceptualizaron como baluarte de la tradición.

La construcción del pasado lejano de *Bongá,* a través del relato de carácter mítico sobre *Bunkuanguega* y *Donenmakú,* evidencia ciertas experiencias plasmadas allí,

las cuales apelan a justificar actitudes del presente. La historia sobre *Bunkuanguega* revela el carácter fronterizo, liminal del pueblo de *Bongá,* Frontera donde interactúan dos sistemas contemporáneos y adyacentes los hermanos mayores-*Kogui* y los hermanitos menores). Una interacción que implica la construcción de una identidad mimética, en donde el pasado es la finalidad de presente, en donde se asume cierta pureza debido a un supuesto aislamiento del mundo. Una identidad que es análoga a un palimpsesto en donde lo registrado no se olvida, sólo se transforma. Lo que en apariencia se ha olvidado y hace parte del pasado se recubre de nuevos significados. Resumiendo, *Bongá* a partir de la reconstrucción de su pasado lejano, es un pueblo de frontera, un pueblo en gestación, un pueblo en donde todo es cambio.

## 4. De *Bunkuanguega* a *Bongá*: nuevas apariencias, viejas imágenes

Como se vio en el párrafo anterior una premisa fundamental en la filosofía *kogui* es la del pasado como finalidad, esto es, volver a los tiempos de Antigua y los encargados de restaurar este orden serán los "hermanos mayores". Es preciso, anotar que esta premisa forma parte de un fuerte movimiento "renacentista" que se ha generado entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta[3].

La recuperación del territorio ancestral, la llamada Línea Negra, se convierte en parte fundamental del accionar *kogui,* cuando se trata de recuperar lo perdido, las tierras de Antigua. Sin embargo, como nos lo reseña el relato sobre *Bunkuanguega* y los estudios académicos, la Sierra Nevada de Santa Marta ha sido a lo largo de la historia un foco fundamental de colonización, la mayoría de ella espontánea. Por tal motivo, la totalidad del pie de monte e incluso las zonas medias del macizo están habitadas por colonos de diversas procedencias.

La Tierra de *Aluáka* (que comprende la región del alto río Ancho, San Miguel, Garavito y su afluente el Santa Clara núcleo principal del hábitat *kogui)* no ha sido una excepción a los procesos de colonización llevados a cabo en la Sierra. Los principales colonizadores de la región han sido campesinos mestizos de las zonas costeras de la vertiente norte de la Sierra. La Tierra de *Aluáka* es testigo de migraciones indígenas recientes *(Wiwa* y *Arhuaco)* provenientes de otras cuencas de la nevada. Estos indígenas deciden llevar a cabo un proceso de colonización dada la violencia que azotaba a sus regiones de origen y/o a la falta de tierras. Esta colonización se lleva a cabo entre las décadas del setenta y ochenta.

Ante la constante colonización de la Tierra de *Aluáka* y las notables transformaciones en la sociedad indígena a lo largo de la historia, los herederos del legado de Antigua no

permanecieron con los brazos cruzados. Si bien es cierto, en un principio la estrategia ante la amenaza de invasión de su territorio fue desplazarse a zonas de mayor altitud. También es cierto que a partir de la década del setenta empieza a gestarse un proceso de recuperación del territorio perdido y reivindicación étnica. Los *Kogui* exploran opciones diferentes a la confrontación violenta con los colonos. Una de estas opciones es el trabajo espiritual adelantado por los *Mámas.* La otra, implica el desarrollo de alternativas del todo no "tradicionales" que a continuación analizaremos.

**Los anteriores pueblos-frontera**

Una "imagen vieja" dentro del accionar político de los pueblos indígenas de la Sierra. Nevada de Santa Marta, en especial los *Kogui,* ha sido la conformación de pueblos-frontera.

Nada mejor que un pueblo-frontera para frenar las oleadas de colonización y sus consecuentes transformaciones. Un pueblo que divida el territorio, de tal forma que, hacia los picos nevados estén los "hermanos mayores" y hacia la salida al mar los "hermanitos menores". Aquí resulta inevitable traer la imagen de la "cueva", porque en cierta medida el territorio enmarcado por el pueblo seni como una cueva, la cual sirve para salvaguardar el legado de Antigua. Un territorio que pertenezca exclusivamente a los "hermanos mayores", que dé la noción de aislamiento del resto de la región, la nación e incluso el mundo. Un espacio que traiga el pasado al presente, imprimiendo así, la sensación de un tiempo sin duración, la ilusión de no cambios. Nada mejor que un pueblo-frontera para relacionarse con la "otredad", con los "hermanitos menores", para afianzar una identidad mimética, para reaccionar a viejos esquemas en las relaciones interétnicas, para la reivindicación étnica.

Resulta paradójico que al tratar de expulsar, de colocar un freno a las oleadas de colonización de los "hermanitos menores", los *Kogui* y en general los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han tenido que recurrir a "ciertos hermanitos menores" para la consecución de este fin (llámense estos misioneros, instituciones gubernamentales o no gubernamentales, por ejemplo).

*Nubiyaka*

El primer intento en la década del setenta por construir un pueblo-frontera en la región de *Aluáka* que sirviese como freno a las oleadas de colonización fue *Nubiyaka.* Un testigo de esta hazaña, actual habitante de la región de *Bongá* nos relata apartes sobre la edificación del pueblo.

> En Pueblo Viejo los *Mámas* se reunieron, hicieron pagamento y trabajo tradicional. Bajaron 25 personas de San Miguel a *Nubiyaka* y ahí construyeron unas casas de techo de paja y ahí se pusieron a luchar con los colonos...

> Los colonos le echaron candela al *nunhué,* lo quemaron todo. Nosotros como no sabíamos expresar palabra en castellano, nos quedamos callados... Otra vez volvimos a hacer casa en *Nubiyaka,* pero nos dimos cuenta que no teníamos tierras.

Este relato nos remite, a la década del setenta cuando los *Kogui,* apoyados por un misionero capuchino, intentaron construir un pueblo indígena que le hiciese contrapeso a la creciente colonización dibullera que vivía Pueblo Viejo.

Al respecto el investigador Carlos Alberto Uribe comenta refiriéndose al sacerdote capuchino, lo siguiente:

> Fue él quien compró a un influyente colono las tierras donde debía ser constituido el nuevo pueblo. *Nubiyaka* se planeó, inicialmente, como un pueblo que hacía más fácil el acceso de los *Kággaba* de San Miguel y San Francisco a las zonas bajas de la tierra de *Aluáka.* Sin embargo, los indígenas de San Miguel no deseaban compartir este nuevo pueblo con sus vecinos. (...) el padre se las arregló para disuadir a sus aliados de San Francisco de cualquier pretensión sobre *Nubiyaka* –que no obstante algunos san franciscanos lamentaron porque ya habían invertido tiempo y trabajo en los trabajos preparatorios del novel asentamiento. Los alrededores se cercaron con madera, a pesar que el padre les había proporcionado alambre de púas, para evitar la entrada del ganado del antiguo dueño de las tierras. Esta no fue una buena táctica, porque el colombiano de súbito cambió de idea y demandó la entrega de sus tierras, alegando que su ganado necesitaba pastar en ellas.
>
> El buen padre trató de hacerlo entrar en razón, pero el colono ya era un concejal de Riohacha y se había vuelto un político con alguna influencia regional y no estaba dispuesto a ceder. Una noche, misteriosas manos prendieron fuego a las cansamarías, al cerco y algunas chozas de los indígenas, y este fue el final del primer intento de construir *Nubiyaka.* (Uribe, 1990: 175-176).

Sin embargo, este percance no desilusionó a los *Kogui* sobre la idea de un pueblo frontera. En la misma década, se trató de consolidar otro pueblo frontera (en la Tierra de *Aluáka,* esta vez en la cuenca del Santa Clara), cuyo fin principal sería servir de barrera a la colonización en el territorio indígena.

*San Pedro*

La cuenca del río Santa Clara ha sido testigo fundamental no sólo de una colonización llevada a cabo por los “hermanitos menores”, los *yalyis* sino también por indígenas *Arhuaco* y *Wiwa* provenientes de otras cuencas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En los años setenta, indígenas *Kogui* pertenecientes al pueblo de San Francisco inician en San Pedro la construcción de un pueblo-frontera. La tarea de edificar este

pueblo estaba dirigida por *Máma* Don Juan Moscate, quien delegó a un discípulo suyo, *Máma* Asencio Conchacala para que se encargara de la construcción del *nunhué* y demás edificaciones.

Además de las labores de los *Mámas,* los *Kogui* de San Francisco contaron para la edificación de un pueblo-frontera en San Pedro con un líder emprendedor y trabajador: Manuel Alímaco.

La compra de las tierras de los colonos asentados en la región estuvo a cargo del INCORA e INDERENA, coordinados por Amparo Jiménez, Jefe de la Comisión Regional de Asuntos Indígenas del Magdalena, en aquel entonces. Esta oficina, por lo demás, ha sido uno de los actores que más ha cooperado para la consecución del ideal *kogui* de un pueblo-frontera.

*Yinkuámero*

> Todo empezó desde que comenzaron a hablar de ampliar cl. resguardo. Antes no hablaban de eso, no hablaban de comprar mejoras. Todo estaba lleno de colonos... San Pedro...hasta Pueblo Viejo. En ese tiempo INDERENA se puso a hacer mejoramiento. Entonces, INDERENA dijo que podía bajar todo San Miguelero a *Yinkuámero.* Él vivía en *Yinkuámero* pero era de San Miguel, allá trabajé con INDERENA como hicieron casa de material. En *Yinkuámero* se reunieron todos los *Mámas* y preguntaron: ¿quién se va a encargar de la casa de material? Como yo no tenía tierra ni casa arriba y estaba cansado de trabajar para otros, me vine para acá. Allá estuve tres meses y empezaron a venir colonos. Yo me hice amigo para que no me fueran a hacer nada. Yo iba donde colono para hacer trabajo, para hacer amigo... Bueno me aburrí de trabajar así y me fui para *Makotama* donde la suegra...

En la década del ochenta, el Gobierno constituye el resguardo *Kogui-Malayo-Arzario.* La Comisión Regional de Asuntos Indígenas del Departamento del Magdalena empieza a trabajar en la coordinación interinstitucional para el saneamiento del mismo. La construcción del pueblo-frontera de *Yinkuámero* estaba enmarcada en este proceso.

Bernardo Valderrama, en el diagnóstico de la Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, al respecto de la conformación de este pueblo-frontera dice: *"Yinkuámero* está emplazado en antiguas posesiones de Alcibíades Cárdenas, quien luego regaló una parte de sus tierra a los *Kogui.* Debido a ello, todavía es vecino por el norte, más allá del arroyo *Yandúa* (...) La historia de cómo Alcibíades Cárdenas adquirió estos terrenos dentro de los cuales está el poblado de *Yinkuámero,* es la siguiente, según nuestro principal informante Basilio Agustín Coronado: Benito Garavito, un indígena *kogui* y el antiguo dueño, tenía una deuda con Alcibíades Cárdenas. Como éste le reclamaba la obligación y el indígena no tuviera forma de

cancelársela, el colono, haciéndose justicia propia y a su manera, le quitó la finca a Garavito. Posteriormente y tal vez para desagraviarse con los *Kogui* que podían estar resentidos con su manera de actuar, les regalo l0 hectáreas para que en ellas pudieran construir un pueblo. Algún tiempo después intervino en INDERENA y construyó en el territorio la actual cabaña de material, donde esporádicamente funciona la escuela. Los *Kogui* en torno a esta edificación de estilo típico civilizado, levantaron el actual *pueblo-frontera"*[4] (Valderrama, 1988: 5-6)

El pueblo-frontera de *Yinkuámero* queda aproximadamente a 450 msnm., cerca a la confluencia de los ríos San Miguel y Garavito, en la cuenca del río Ancho. Esta vez, en la construcción del pueblo participaron de manera activa los *Kogui* pertenecientes a San Miguel.

Aunque la política de saneamiento a nivel formal pretendía comprar la totalidad de mejoras ubicadas en el área delimitada como resguardo lo cierto es que los colonos permanecieron en la región e incluso en zonas de mayor altitud. Hecho que impidió que se cumpliese el ideal *kogui* de un pueblo-frontera. En *Yinkuámero* no se logró construir la barrera que aislase el territorio indígena. En *Yinkuámero* se siguieron reproduciendo "viejos vicios" en la relación indígena-colono.

El trabajo de los *Kogui* por recuperar el territorio ancestral a través del ideal de un pueblo-frontera es una constante desde la década del setenta, como lo es que los indígenas que adelanta esta empresa son *kogui* pertenecientes a los pueblos de San Francisco y San Miguel. Además, que dicha empresa siempre ha encontrado su contraparte en ciertos "hermanitos menores".

Pese a estos tres intentos de construir un pueblo-frontera en la Tierra de *Aluáka,* ninguno de ellos tuvo el efecto deseado ni *Nubiyaka,* San Pedro o *Yinkuámero* lograron aislar el territorio *kogui.* Estos pueblos, quizás, como frontera que son representan el continuo contacto de dos sistemas culturales en interacción, que se necesitan mutuamente.

Sin embargo, pese al aparente fracaso de construir un pueblo-frontera, la labor por recuperar el territorio no desfalleció. Para los noventa esta imagen toma la forma de *Bongá.* Este sería el pueblo que sirviese de límite, de línea divisoria, que frenase ciertas relaciones un tanto asimétricas en la relación colono e indígena.

## La construcción de *Bongá*, el más reciente de los pueblos-frontera

La idea de construir un pueblo en el límite en *Bongá* contó con nuevos actores. Esta vez en el escenario de la Tierra de *Aluáka,* además, del papel protagónico de la Comisión Regional de Asuntos Indígenas del Magdalena en cabeza de Amparo Jiménez y de líderes indígenas, participaron otros "hermanitos menores" que como extraña coincidencia venían del otro lado del mar, al igual que en Antigua. Sin embargo, esta vez con el deseo de ayudar a recuperar el orden perdido.

Dejemos que sean las historias *kogui* transmitidas a través de la tradición oral las que nos cuenten como se llegó a consolidar la idea de un pueblo frontera en *Bongá.*

El trabajo de los *Kogui* por recuperar el territorio ancestral continúa hasta nuestros días. Según la tradición oral, los *Mámas* más importantes de la Tierra de *Aluáka* continuaron con el legado de los *Mámas* de Antigua.

Pese a los trabajos adelantados en el marco del saneamiento del resguardo, las acciones realizadas por las instituciones nacionales no eran de todo satisfactorias para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Era poca la labor adelantada para la recuperación del territorio de Antigua en la tierra de *Aluáka,* en contraste con otras vertientes de la Sierra Nevada. Muy preocupado por tal situación *Máma* Don Juan Moscote de San Francisco manda a averiguar a su secretario para Asuntos de Externa, Ramón Gil, por qué en la vertiente norte de la Sierra no se estaba saneando el resguardo y en la zona arhuaca sí.

Nadie más adecuado para cumplir a cabalidad con el mandato de *Máma* Don Juan que su secretario de externa, Ramón Gil un *arzario-kogui* que migró a la cuenca del río Garavito desde el pueblo de *Abangue,* región de conformación triétnica *(kogui, arzario* y *arhuaco).* Ramón tenía amplia experiencia tanto en la negociación con los demás grupos indígenas, así como también, con los "hermanitos menores", debido (en parte) a que en la década del setenta ocupó el cargo de inspector de policía en Pueblo Viejo[5].

> Antes acá no teníamos organización, solo había en zona *arhuaca.* Entonces, allá cabo y comisario recibían el presupuesto, que mandaban desde Bogotá para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los *Arhuaco* se quedaban con todo y a nosotros no nos daban nada. Entonces, Ramón Gil fue a una reunión en *Nabusímake*[6] y se dio cuenta que a los *Mámas* sólo los llevaba a poner huella y el cabildo se quedaba con la plata. Ramón vino y habló con *Máma* Don Juan Moscote. Entonces, *Máma* dijo que teníamos que hacer una organización para hablar con hermanito menor. Máma dijo organización nuestra *Gonawindúa,* porque significa bastante en lo profundo.

En enero de 1987, la Gobernación del Departamento del Magdalena reconoce, formalmente, a *Gonawindúa Tayrona* coma una organización indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta y como a su representante legal a Ramón Gil Barros, el primer cabildo-gobernador. La aparición de *Gonawindúa,* en el escenario político de la Sierra Nevada, estaba acompañada por un documento, en donde los *Mámas* exponían sus inquietudes ante el Estado Colombiano y su accionar político.

Entre los temas del accionar político de *Gonawindúa* se encontraba la formación de un pueblo en el límite, que sirviese de barrera para la colonización del territorio indígena por parte de los *yalyis.* Inicialmente, este pueblo quedaría ubicado en la localidad de los Naranjos en la cuenca del río Piedras. La Organización, le pedía al

Gobierno que en esta localidad se construyera un "centro de Bienestar Indígena, donde funcione un colegio de primaria y toda la enseñanza secundaria. Además, un centro clínico con servicio de medicina y odontología, con toda la dotación requerida, y con presupuestos exclusivos para indígenas de la zona norte (Magdalena-Guajira)[7]

Motivado por la Comisión Regional de Asuntos Indígenas y, buscando cumplir las funciones de cabildo-gobernador a cabalidad, Ramón Gil viaja a Italia para asistir a un congreso de carácter indigenista. Según Ramón Gil, el Gobierno Colombiano no cumplía, como debía ser, las exigencias de los *Mámas.* Él esperaba que el Gobierno Italiano si entendiera el pensamiento y memoria del padre *Serankúa* y nuestra madre *Zeynekan.*

> (...) entonces, como a Ramón no le gustaba lo que pasaba acá se fue a Italia, porque lo invitaron a una reunión allá. Fue a Roma y duró un tiempo largo con Antonino Colajanni. Ramón salió en el periódico y dijo que gente *kogui* nunca recibía nada, que no nos tienen en cuenta. Allá le preguntaron ¿qué hace con lo que mandamos? Ramón decía que no sabía. Entonces, le preguntaron en qué quiere que le ayuden. Él decía que hacer ampliación del resguardo y dar vitaminas a *Gonawindúa.*

El viaje de Ramón Gil a Italia resultó altamente positivo en cuanto a lograr la cooperación del "hermanito menor". Esta vez se contaría con nuevos actores que ayudasen a cumplir el viejo ideal. La construcción de un pueblo frontera. La realización de este objetivo se lograría tras la puesta en marcha del "Proyecto *Gonawindúa"* firmado tanto por la Organización Indígena *Gonawindúa Tayrona,* la Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena y la Cooperación Técnica Internacional de Italia a través de la Fundación Ricerca e Cooperazione (los nuevos actores).

El "Proyecto *Gonawindúa"* estaría diseñado para estimular procesos que permitan reforzar la autodeterminación indígena; abordando aspectos primordiales tales como: integridad territorial y cultural, procesos educativos, productivos y protección de la salud".

> En Pueblo Viejo, Antonino se reunió con los *Mámas...* Ahí hablaron que las personas que no tuvieran tierra podía bajar. *Máma* decía si no bajamos, ¿Más tarde dónde vamos a conseguir tierra? Después, Antonino empezó a hablar de zoocriadero, de cooperativa puesto de salud y más cosa.

La llegada de Antonino Colajanni a la Sierra marcó el inicio de la construcción del Centro de *Bongá.* Parafraseando a los habitantes de *Bongá,* Antonino vino y dejo encargado de construir a *Bongá* a su comisario Luciano Marasca.

El 11 de junio de 1993, el "Proyecto *Gonawindúa"* entrega a los indígenas de la Tierra de *Aluáka* el centro de *Bongá,* conformado por siete construcciones: cocina y baños comunitarios, una casa destinada para almacenar herramientas, la casa de

funcionarios, la cooperativa, el puesto de salud y la casa de reuniones, que hace las veces de centro de capacitación.

Es preciso, resaltar ciertos aspectos que, en mi opinión, son de suma importancia para comprender el ideal de un pueblo en el límite. El primero de ellos nos remite a la idea del pasado como finalidad. Un pasado que busca crear la noción de aislamiento del *kogui* con respeto a los otros, de pureza. Sin embargo, paralelo a este ideal está una experiencia que liga a los *Kogui* con sus hermanos menores. Una experiencia que representa la interacción de dos sistemas y la mutua necesidad de las dos partes.

No en vano, desde los *Mámas* mayores como Don Juan Moscote hasta los *Mámas* menores recrean una historia que pone de manifiesto la realidad anterior. No en vano se piensan, asumen y crean mecanismos, puentes, puntos de articulación entre los dos sistemas.

Todo lo anterior nos sirve para afirmar que *Bongá* no es el resultado de solicitudes de "modernización" adelantadas por la Organización *Gonawindúa Tayrona.* La construcción de *Bongá* responde al ideal *kogui* de un pueblo frontera o en el límite. Ideal que se lleva a un terreno práctico, que se materializa, esta vez, como uno de los temas o frentes de accionar político de la O.G.T., y que para su consecución necesita involucrar actores no indígenas como es el caso de la Comisión Regional de Asuntos Indígenas y Ricerca e Cooperazione.

Es preciso, tener en cuenta que el término de modernización

> (...) se refiere a *procesos* por los que pasan las *sociedades tradicionales* camino de la adopción de tecnología y los sistemas socioculturales característicos de las naciones industrializadas. La modernización incluye maquinaria tecnológica avanzada, industrialización de procesos de producción, urbanización, una economía de mercado, estructuras burocráticas y centralizadas de administración política, el crecimiento de grupos sociales no basados en el parentesco y una actitud favorable a la innovación y el cambio...[8] (Nanda, 1897: 327).

La modernización referida en estos términos nos implica varios cuestionamientos. Primero: "Sociedades Tradicionales", al decir este término inevitablemente caemos en el terreno de lo mítico, de lo de Antigua, que incluso en el mismo discurso *kogui* se plantea como perdido. Como mencionaba anteriormente, lo "tradicional" apela a realidades del presente revestidas de un gran realismo político. Por otro lado, la sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta no ha estado aislada de los contextos regionales, nacionales e internacionales[9]. Por tal razón, la sociedad *kogui* no está en camino de adoptar elementos de la Sociedad Nacional. Por el contrario, los *Kogui* y en general los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta son una sociedad contemporánea que está en permanente interacción con sus vecinos llámense colonos, costeños, civilizados, italianos o *yalyis.* La constitución de la Organización *Gonawindúa Tayrona* y el mismo viaje de Ramón Gil a Italia son

ejemplos de un continua interacción de los dos sistemas. Por último, entender a *Bongá* como resultado de solicitudes de modernización, es restarle lo que ella implica en el ideal y accionar político de los *Kogui;* es abortar la imaginación, la creatividad, la conformación de una identidad *kogui* y su relación con la otredad. Es creer que ante las transformaciones vividas en la Sierra Nevada de Santa Marta, los *Kogui* son actores pasivos que se limitan a adoptar ciertos elementos de las otras sociedades[10] con las que están en contacto.

En 1992, los *Mámas* de San Francisco, San Miguel y *Makotama* bajaron a *Bongá* para rellenar en espiritual los huecos que le dejaron los colonos a la Madre Tierra; realizando trabajo espiritual en la loma y haciendo pagamento a la Madre. Luego del trabajo espiritual de los *Mámas* y como todo pueblo *kogui* que se respete, se inicia la primera construcción sobre el rastrojo de una finca de guineo que pertenecía a "indio palmayo"[11], el *nunhué.* Para este trabajo, el encargado fue *Máma* Asencio Conchacala, quien se había especializado (en San Francisco), con *Máma* Don Juan Moscote, en el oficio de "bautizar casa". El mismo *Máma* encargado tiempos atrás de la edificación de San Pedro. La construcción del *nunhué* fue obra de san franciscanos, bajaron de San Francisco y en dos días quedó listo.

Luciano mandó a la arquitecta para construir cooperativa, puesto salud... Fabiola, una señora que vivía en Taganga y vino acompañada de Chucho". La presencia de Fabiola representó el primer escollo en la construcción del centro. La arquitecta llevó consigo técnicas exógenas a la región. Técnicas que se interpretaron por algunos líderes indígenas como un atentado a la tradición. "¿Dónde está la recuperación de nuestra historia si se mezcla lo nuestro con lo ajeno?".

Por otra parte, se cuestionaba la autoridad que tenía la arquitecta para dirigir el trabajo indígena, y más aun, si se tenía presente el hecho de que era una mujer[12]. Para coordinar los trabajos adelantados por los indígenas en las construcciones y para transmitir las ideas de la arquitecta del proyecto se necesitaba un indígena que hiciese las veces de traductor. Los *Mámas* de *Seminaiyi* (San Miguel) acompañados de *Máma* Filiberto Moscote (de San Francisco) adivinaron quién podría servir de traductor y, a la vez, vigilar las construcciones. Luego, de la adivinación quedó como encargado indígena de las construcciones Javier *Díngula.* Javier es un *kogui* joven, que llegó a la región, desde *Marúamake* en la cuenca del río Guatapurí o Curiba, en el año de 1990. Él y su familia bajaron a *Bongá* con el ánimo de conseguir una finca. Luego del *nunhué,* su casa fue la segunda construcción del pueblo.

Pese a que ya estaban listos los encargados del "Proyecto *Gonawindúa"* para la construcción del centro y el encargado indígena, las obras no marchaban al ritmo deseado, debido a diferencia de criterios sobre qué diseño arquitectónico debía quedar en el pueblo. Los líderes y funcionarios de *Gonawindúa* querían que en el pueblo predominara un diseño arquitectónico "tradicional", mientras que, curiosamente, los *Mámas* decían que estas construcciones deberían ser "casa de material" bien edificadas.

> Máma decía que cooperativa, casa de reuniones... no aguantaba la palma, que goteaba mucho, cuando se ponga viejo ¿dónde vamos a conseguir más palma? Máma decía: mejor poner techo de zinc o eternit". "Cabildo y líder decían que de material no, que construyéramos palma porque si no se pierde la tradición. Mámas decían: todos vamos a tener casa tradicional, pero las construcciones debe ser en material. ¿Qué tal que de pronto le echen candela? De pronto guardamos plata en cooperativa y se pierda o la quemen.

Aquí es de resaltar que antes de aprobar directamente la adopción de técnicas exógenas, los *Mámas* apelaban a experiencias no muy gratas en donde los primeros intentos de un pueblo-frontera quedaron reducidos a cenizas. Además, podemos leer entre líneas, la idea de seguridad que proporciona una "casa de material". Sin embargo, esta vez, los *Mámas* no tuvieron el éxito deseado con sus interlocutores, el "Proyecto *Gonawindúa".*

La historia de la construcción del Pueblo nos permite identificar ciertos elementos que nos llevan a afirmar de nuevo que *Bongá* es el resultado del accionar político *kogui,* cuya premisa fundamental es la de un pueblo-frontera o en el límite.

El primer elemento está relacionado con los tiempos de "Antigua", la idea del paraíso perdido, el reino de la "pureza". No en vano los *Mámas* mayores bajan a *Bongá* a rellenar en espiritual lo que los colonos le robaron a la Madre Tierra. Luego del trabajo de los *Mámas,* en donde rellenar es fácilmente sinónimo de purificar; se levanta el *nunhué,* espacio sagrado en donde los *Mámas* hablan teyu y se comunican con Antigua. Al construirse el *nunhué* la purificación se consume.

El *nunhué* se nos convierte en un icono que encierra los imaginarios colectivos que señalan la tradición *kogui* anclada en un pasado idílico, Antigua. Sin embargo, a este ícono le surgen otros más que bien pueden llamarse cooperativa, puesto de salud, centro de capacitación o "casa de material", en un lenguaje más genérico. Iconos que representan, en buena parte, las cosas de los "hermanitos menores".

Mámas y líderes, "casa de material" o bahareque rivalizan y al final los opuestos quedan presentes en *Bongá,* porque se precisan el uno de otro (para hallar el equilibrio de contrarios). ¿Qué alternativa tomar sobre el diseño arquitectónico del Pueblo? ¿Qué postulado seguir, si el de los *Mámas* o el de los líderes? Lo anterior, es evidencia que *Bongá* es un pueblo frontera y como tal, escenario de la interculturalidad, en donde el cambio es una constante.

Si consideramos a *Bongá* coma escenario de interculturalidad, es posible afirmar que este pueblo además de postularse coma frontera que frene los procesos de colonización en el territorio indígena, es un intento (ya ensayado) por redefinir ciertas pautas en la relación colono e indígena. Veamos por qué. "Ellos cobraban plata y como uno no tenía con que pagar... Si uno tenía tierra el comerciante la

recibía. A veces se hacían inspectores de los indígenas y ya ellos querían mandar más que *Mámas"*.

Desde principios de siglo, viajeros e investigadores de la Sierra Nevada de Santa Marta han reseñado en sus textos un proceso de intercambio desigual entre indígenas y colonos, denominado "endeude". El "endeude" tenía lugar cuando el comerciante (colono) llevaba cierto tipo de alimentos (sal, aceite, arroz, por ejemplo) y productos manufacturados no producidos por los indígenas de la Sierra, pero cuyo uso es bastante extendido. El comerciante le vendía al indígena los productos por un valor muy elevado con respecto a su costo real. El indígena al no tener efectivo para pagar los productos, los adquiría endeudándose con el comerciante. Deuda, que por lo demás, difícilmente se cancelaba dadas las elevadas tasas de interés que imponía el comerciante en beneficio propio.

Cuando el comerciante quería saldar la deuda el indígena no tenía muchas opciones para escoger. En la primera, le daba sus animales en señal de pago. En la segunda, "los indígenas obtenían el dinero trabajando para los colonos en sus parcelas por salarios cuyo monto es inferior al que se le pagaba a los trabajadores que no son indígenas" (Uribe, 1990: 66). En la última opción, el indígena daba su tierra al comerciante para saldar sus deudas. Realmente, el "endeude" se puede categorizar coma una estrategia política y económica en la relación que establecieron los colonos con los indígenas de la región.

Por lo anterior, la creación de una cooperativa, en un pueblo frontera, pretende evitar la reproducción de un sistema, en principio económico, de intercambio desigual entre indígena y colonos; pero también es una estrategia de conservación del territorio indígena, además de preservar la independencia política. Si son los mismos indígenas quienes se abastecen a través de la cooperativa de los productos no elaborados por ellos, sacan del negocio a los comerciantes. Quienes ya no podrán apelar al "endeude" para lograr mano de obra indígena gratis, ni podrán llevar a cabo procesos de expropiación de tierras, ni mucho menos intervenir en la esfera política de los indígenas.

No sólo con alimentos y productos manufacturados se ha comercializado en la Sierra. La salud indígena también entró en este proceso. De ahí, que se construyera un centro de salud y se capacitara a un indígena como promotor no es un hecho gratuito. Trasladar los servicios de salud de los "hermanitos menores" a los indígenas es un hecho que nos señala el deseo de abolir ciertas relaciones de dependencia. Además, estas construcciones y medicina de externa sí son posibles en un pueblo frontera. Llevarlas más arriba implicaría profanar lo sagrado, contaminar la pureza de los mayores con las cosas características de los "hermanitos menores". Aunque las condiciones en *Bongá* están dadas para un relativo éxito en los servicios de salud, éste no es definitivo, dado que el promotor se encuentra la mayor parte del tiempo

trabajando sus tierras o en Pueblo Viejo. Por tal motivo si algún habitante de *Bongá* se llega a enfermar en ausencia del promotor debe viajar hasta Pueblo Viejo para ser atendido por las misioneras (y aquí se reproducen viejos esquemas) o dejar que la enfermedad se desarrolle y termine en ocasiones en consecuencias nefastas.

Por último, un centro de capacitación. Uno de los puntos más ambiguos y conflictivos entre los *Kogui* es qué tipo de educación hay que impartirles a sus hijos. Sin embargo, la experiencia dice que se deben tener ciertas nociones de español para poderse comunicar con el colono y que éste no les trate como tontos. También, ciertas nociones básicas de matemáticas para no ser engañados por los comerciantes que suben a la Sierra. Además, historia indígena para que los jóvenes no olviden el legado de Antigua. Sin embargo, la educación formal en *Bongá* no alcanza el éxito deseado. Por un lado, implica que el padre pierda un hijo que le ayude en las labores de producción, así que muchas familias no mandan a sus hijos a estudiar. Además, que alumnos para el profesor se traduce en la pérdida de novicios para el *Máma.*

Con lo expuesto, espero hacer claridad sobre el porqué *Bongá* está enmarcado en el ideal de un pueblo-frontera, parte fundamental de la lógica y accionar político *kogui* frente a sus "hermanos menores". Un pueblo-frontera o en el límite significa un fuerte rival al monopolio económico y político ostentado por los colonos y las misiones en la Tierra de *Aluáka.*

Un pueblo-frontera es, en últimas, un intento de reivindicación étnica. En donde se rechazan relaciones interétnicas marcadas por diversos procesos históricos y en donde se promueven nuevas formas para articularse con la sociedad nacional. Formas que implican líderes, organizaciones, puestos de salud, cooperativas y centros de educación que apuntan hacia la autodeterminación de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

## 5. Relaciones inter-étnicas

### Colono-*Kogui*: El terror y la discriminación cultural

La presencia del colono no es muy deseada en los pueblos *Kogui.* Ellos llegan a re-definir las reglas del juego; gracias a que logran movilizar la conducta de los *Kogui* de acuerdo a las fuerzas del deseo y el temor. A pesar de que los colonos son los "hermanitos menores", los impuros, los profanos, a los *Kogui* no les queda otra opción que la de "hacer amigo" de ellos por temor a desencadenar la violencia que traen consigo. Una violencia que se presenta, en la mayoría de los casos, contra el *Máma* y todo aquello que esté relacionado con la esfera religiosa de los *Kogui.* Hecho que no resulta del todo gratuito, si se tiene presente que lo sacro está estrechamente relacionado con lo político en la vida social *kogui.*

No resulta accidental que la mayoría de las acciones de los colonos esté dirigida a atacar la esfera considerada por los *Kogui* como sagrada. El *fuego* que carcomía el *nunhué* de *Nubiyaka* ("Los colonos le echaron candela al *nunhué,* lo quemaron todo. Nosotros como no sabíamos expresar palabra en castellano nos quedamos callados"), el que quemaba el pagamento a la Madre ("Los colonos si nos veían haciendo pagamento nos mataban, decía que *Máma* era mala gente. Encontraban tributo o pagamento que hacían los *Mámas* y lo quemaban entonces tocaba trabajar en lo espiritual") y el constante desprecio hacia la figura del *Máma,* son ejemplo de ello.

A decir verdad, es más fácil dirigir todas las acciones contra una instancia de la vida *kogui* y qué mejor que el *Máma* y su esfera político-religiosa. Si la relación del *Máma* con el colono está enmarcada en una atmósfera del terror, muy seguramente el *Máma* le recomendará a sus vasallos que es mejor "hacer amigo de colono porque este es valiente y puede matar, robar cerdo o quemar *nunhué* y pagamento". En otras palabras, el *Máma* con su poder sacro controlará los hilos de la actividad profana de sus vasallos hacia la "alianza" con el colono y no el enfrentamiento. "Hacer amigo" es pues una estrategia de conservación y preservación frente al colono; pero ¿qué significa?

"Allá estuve tres meses y empezaron a venir colonos. Yo me hice amigo para que no me fueran a hacer nada. Yo iba donde colono para hacer trabajo, para hacer amigo... Bueno me aburrí de trabajar así y me fui para *Makotama* donde la suegra...", "Hacer amigo" es no contrariar la voluntad del colono, es (en buena medida) ceder ante las pretensiones de él, es dejar que intervenga en diversas instancias en el normal desarrollo de un pueblo. "Hacer amigo" del colono es trabajar la tierra de éste, casi de manera gratuita. Es dejar que él reemplace muchas veces al *Máma* en su papel de negociador. Es no intervenir de manera directa cuando el colono le roba el alimento a la Madre (Guaquería), cuando expropia al indígena de su tierra, cuando cobra sus deudas, cuando interviene en la esfera política a través de figuras *como* el inspector de policía, cuando lleva el chirrinchi sin permiso, licor que tantos problemas trae a un pueblo *kogui.*

> Bueno, aquí hay problema con colono, Hay mucho colono alrededor de este pueblo. Ellos dicen que esto es de ellos, a veces ellos caminan todo el pueblo y nos da miedo, de pronto nos pueden hacer algo...

> Acá no vivía nadie porque estaba Lorenzo Palma Mayor y esa persona era valiente, atacaba indígena, cogía cerdo. Nosotros por temor casi no bajábamos, todo lo teníamos abandonado...

Pese a que muchos aspectos en la relación colono e indígena se han redefinido en parte gracias al fuerte movimiento "renacentista" de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, al surgimiento de las organizaciones indígenas, a las acciones de las instituciones del Estado encargadas de velar por los grupos

étnicos y a la ayuda de Organizaciones No Gubernamentales, entre otros actores, la relación continua enmarcada en una atmósfera de "terror cultural". En *Bongá,* por ejemplo, pese a que se le compró la mejora al "colono valiente", las tierras aledañas todavía son propiedad de colonos, algunos casualmente de apellido Palma Mayor. Pese a ser *Bongá* un pueblo frontera, en gestación, donde casi todo resulta ser cambio, viejos vicios se mantienen. Prueba de ello es la historia que se teje alrededor del tigre.

Buena parte de los habitantes de *Bongá* no salen de noche de los límites de su pueblo. ¿La razón? un tigre que sale todas las noches de cacería. Aunque, al felino nunca se le ha visto, éste ronda por las cercanías de *Bongá* en busca de presas que siempre son animales propiedad de los indígenas. Es tan voraz y cauteloso este animal, que nunca deja huella de sus presas ni si quiera los huesos. Lo curioso es que, al día siguiente, en las mesas de las familias de colonos se sirven, por lo general, cerdos, gallinas, cabras y demás animales domésticos que devoró el tigre la noche anterior.

Esta simpática historia relatada por los habitantes de *Bongá* sin duda alguna es una muestra de los mecanismos que usan los colonos para amedrentar a los indígenas, para infundir temor, para producir un sentimiento de inseguridad. Mecanismo que les sirve para establecer una relación asimétrica con los indígenas, en donde prima la discriminación cultural.

> Bueno colono dice que como yo soy *Máma* y no entiendo el castellano...como dicen que somos tontos. Por acá hay problemas, ellos llegan con el negocio, sin permiso y traen *chin'i.* Este sitio lo compraron para tener portón y que no pasen. Ojalá nos capacitaran y pusiéramos celador. Entonces, como nosotros no manejamos eso pasa de largo...
>
> Los colonos pasan mucho para arriba, a veces nos llevan mucho alcohol y nos hacen emborrachar. Ellos no pagan derecho por el camino, no nos respetan. Nosotros, por ser indígenas, ellos nos tratan como tontos porque no hacemos fuerza y pasamos callados.

En *Bongá* y en general en toda la Tierra de *Aluáka,* los colonos se han caracterizado por un desprecio abierto hacia los indígenas. Ciertamente los "hermanitos menores" se creen mayores por saber leer, manejar algunas operaciones matemáticas. Además, del relativo control político y económico que ejercieron por muchos años. Los colonos se niegan a renunciar al viejo esquema, altamente beneficioso para ellos, desde todo punto de vista. Por tal motivo, el chirrinchi se ha convertido en un mecanismo para preservar las viejas relaciones en una nueva tierra de frontera. Por lo general, el domingo cuando los habitantes de *Bongá* se encuentran reunidos en el pueblo, los colonos de Santa Clara aprovechan la ocasión para vender, bien temprano en la mañana, tan apreciada bebida. Horas más tarde se empiezan a presentar

enfrentamientos entre *Kogui* y *Arzario,* entre san migueleros y san franciscanos; en últimas, dividir para reinar.

Podríamos preguntarnos ¿Por qué si *Bongá* se perfila como un pueblo frontera, en donde uno de sus fines principales es un alto a las relaciones con los colonos, además de un intento de reivindicación étnica, se siguen presentando viejos vicios en la relación colono e indígena? Para que realmente se presente una transformación se necesita que las dos partes estén totalmente comprometidas y lo cierto es que no lo están. Pese a la nueva legislación y acciones que se adelantan en la Sierra en beneficio de los indígenas, el colono se rehúsa a perder su posición, la cual resultaba ser privilegiada con respecto al indígena. Por otro lado, los indígenas, los *Kogui* necesitan del colono no sólo a nivel de reproducción física sino también simbólica. El pensamiento *kogui* está regido por una dialéctica de opuestos, (Antigua-Conquista, mayor-menor, puro-impuro, por ejemplo), en donde es necesario alterar el orden para volver a restituirlo, y de este proceso resulta el comportamiento adecuado a seguir. Es decir, se necesita del colono, del hermano menor, para poder resaltar a la verdadera gente, a los mayores, a los *Kogui.* Sin duda alguna, *Bongá* no se escapa a esta lógica.

## Arzario-Kogui

A finales de la década del setenta y principios de la del ochenta, se presentó una fuerte migración indígena a la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta motivada por oleadas de violencia y colonización en las vertientes occidental y oriental.

Es así como a las regiones de San Pedro y *Bongá* llegan *Arzario* y *arhuacos* con el fin de encontrar en la Tierra de *Aluáka* tierras de paz y aptas para ser cultivadas. De la relación *arhuaco* y *kogui* es poco lo que se puede decir con respecto a la región de *Bongá.* Aunque en un pasado estuvo altamente poblada por *arhuacos* en la actualidad son pocos los que quedan y se han mimetizado con los colonos de la región. Esto no ha sucedido con los *Arzario* quienes se mantienen unidos a través de sus vínculos familiares y reclaman las tierras que han trabajado como suyas.

> *Arzario* dice que *Kogui* no puede estar en el pueblo... Comisario para arreglar pueblo dice: Vamos a trabajar... Entonces, *Arzario* dice: yo no tengo nada que ver con *Kogui...* Comisario dice: dejemos así por que como son *Arzario* de pronto nos matan...

## ¿Conceptualizar al otro como “malo” es conveniente?

> *Kogui* dice mejor que te vayas. Dicen que nosotros *Arzario* buscamos problemas, pero yo llevo doce años acá y nunca se ha visto daño. Los que busca problema son los *Kogui* de San Miguel y San Francisco”

> *Kogui* dice que *Arzario* quiere toda la tierra, ellos no dejan trabajar. *Kogui* dice que no estamos haciendo nada, que *Arzario* no le gusta trabajar, que no ayuda, pero este solar pa' limpiar le estamos ayudando, lo mismo que para el camino…
>
> Yo sí tomo tragos pero no ando tocando a ninguna... Ellos dicen que *Arzario* es matón pero yo no mato a nadie. Todos los *Kogui* andan inventado que *Arzario* es malo. Puede que estemos bebiendo por aquí, pero tranquilos. *Arzario* no anda poniendo problemas.

No es para nada casual que los habitantes de la región de *Bongá* tejan historias de "terror" de "muerte", de falta de cooperación en torno a los *Arzario* que viven en la región. ¿La razón? Aunque los *Arzario* son hijos de *Gonawindúa,* y por ende "hermanos mayores", en cierta medida, también son "hermanitos menores" para los *Kogui.* Por un lado, nacieron después que ellos, a través de la historia han tornado bastantes elementos de los *yalyis,* incluso mujeres *arzario* se han casado con colonos. Además, los *Arzario* desobedecieron a la Madre. Ella en Antigua ordenó el territorio de tal forma que solo los *Kogui* vivieran en la Tierra *Aluáka.* Sin embargo, en la actualidad varias familias *arzario* están asentadas en dicha tierra.

Sólo los *Kogui* son los indicados para asentarse en las tierras que anteriormente pertenecieron a *Donenmakú,* por lo tanto los *Arzario* son considerados como invasores al igual que los colonos. Sin embargo, la estrategia de los *Kogui* ante ellos es diferente con respecto al colono.

Si un arzario se decide a desmontar un terreno y prepararlo para cultivar en él, lo más probable es que los *Kogui* en apariencia no obstaculicen tal cultivo. Sin embargo, estarán muy pendientes de la finca que monta el arzario y alrededor de ella realizarán pequeños microcultivos, cuyo fin es no dejar que el arzario expanda sus cultivos y así impedir que lleve a la región familiares suyos para levantar nuevas fincas.

Por otro lado, las relaciones *kogui-arzario* se encuentran en permanente tensión, la cual puede estallar un domingo de *chirrinchi.* Por lo general, luego de unos cuantos tragos en la cabeza, las relaciones diplomáticas *kogui-arzario* se transforman en fuertes agresiones verbales e incluso físicas que a la mañana siguiente se justificarán por el efecto de licor.

En medio de los tragos, los *Kogui* recuerdan que muchas familias participaron en la famosa "bonanza marimbera", que al igual que los colonos sembraron el producto y se vieron involucradas en las historia de venganza que azotaron la cuenca del río Santa Clara. A este hecho, los *Kogui* le suman muchos de los matrimonios interétnicos que se han presentado entre mujeres arzario y colonos.

Otro punto conflictivo entre los dos grupos es la colaboración en los trabajos comunitarios. Por lo general, estos trabajos se realizan guiados por el comisario o el *Máma* de un pueblo y los vasallos obedecen. Sin embargo, los *Arzario* no se sienten miembros totales del pueblo. El sentido de comunidad está dado por la unión de las

familias y no por tener una vivienda en *Bongá.* De ahí que muchas de familias se rehúsan a participar de manera activa en los trabajos, más aún si se tiene presente que la participación en los beneficios es muy poca.

Entre más lejano se dibuje el arzario de los "hermanos mayores", entre más parecido sea a los "hermanitos menores", al "otro", más fácil será para los *Kogui* justificarse como los únicos con derecho y autoridad para poblar las tierras de *Bongá.*

## 6. Luaka y Seminaiyi relaciones intraétnicas en *Bongá*

### El poblamiento de *Bongá*

> Los de San Antonio decían que no tenían nada que ver con italianos, porque más tarde ellos se van a adueñar de todo. Los italianos van a vivir acá y luego, nos llevan y nos desaparecen. La gente de Santa Rosa decía que ese gringo venía y mataba reses y luego, los que comían res, tenían que pagar.
>
> ¿Cómo va a ser posible eso? ¿Será que en Antigua hacían eso?, dijo la gente de San Francisco. Ahora no. En reunión, Antonino dijo que nuestros padres y abuelos peleaban con hermano mayor, pero ahora tenemos que borrar eso. Lo de italiano fue hace muchos años y tenemos que olvidar y hacer amigos. Proyecto no viene a peliar. Entonces, de *Seminaiyi,* como hacían más caso, bajaron muchos. Primero como cientos a construir y después más poquitos para vivir.

Como se menciona en el relato, Santa Rosa y San Antonio no quisieron estar involucradas en el "Proyecto *Gonawindúa".* Hecho que no es de todo gratuito, si se tiene presente el marcado antagonismo de estos pueblos con San Francisco y San Miguel. Y es que *Bongá* no sólo es límite hacia afuera, también lo es hacia adentro. Es un palimpsesto en donde la información registrada nunca se olvida.

Para responder a tal cuestionamiento, es preciso tener presente algunos datos históricos. Santa Rosa fue fundado a principios del presente siglo por "los colonos de Pueblo Viejo y el inspector de policía gubernamental", como un intento de controlar las actividades económicas de los *Kogui* de la cuenca del río Palomino. A través de los tiempos, los *Kogui* de esta cuenca (a diferencia de los del valle de río Ancho) se han caracterizado por negociar directamente con los comerciantes en la desembocadura del río, saltándose así una serie de intermediarios.

> Preuss nos relata que los esfuerzos de los colonos por poblar a Santa Rosa no fueron del todo exitosos. No sólo los habitantes de Palomino mostraron una resistencia natural *para reubicarse, sino también existía un antagonismo*

> *fundamental entre los pueblos Kággaba*[13]. En efecto, los pueblos de la región de *Aluáka,* liderados por San Miguel, eran enemigos de Palomino. (Preuss en Uribe, 1990: 164-165).

El antagonismo fundamental al que se refería Preuss no solo es aplicable a diferentes valles, también se presenta al interior de un mismo valle; prueba de ello es San Antonio y San Francisco. Pueblos que se han caracterizado por una profunda enemistad (en sus relaciones), que impide que los dos participen en una misma empresa. Así que, si consideramos que *Bongá* es, en buena medida, el resultado del trabajo adelantado por la Organización *Gonawindúa Tayrona* (por lo demás fundada por *Máma* don Juan Moscate) y del trabajo de Máma Filiberto y Bernardo Moscote (miembros del linaje sacerdotal rival del de San Antonio), comprendemos que la participación de San Francisco en este proyecto, suponía de antemano la no participación de los sanantoneros.

Por el contrario, San Francisco y San Miguel aunque rivales ya habían participado en la construcción de los anteriores pueblos-frontera. Los dos estuvieron juntos en la edificación y recuperación de *Nubiyaka,* San Pedro y *Yinkuámero. Bongá* no sería la excepción. La participación de estos grandes pueblos *kogui* en ningún momento significa un antagonismo superado. Se podría decir, que es más bien una alianza temporal, que con el transcurrir del tiempo bien se puede disolver. *Bongá* es escenario, frontera, donde interactúan los pueblos mayores de la Tierra de *Aluáka.*

Aunque sabemos que el núcleo de la población de *Bongá* lo conforman en su mayoría *Kogui* pertenecientes a San Miguel y San Francisco, no se debe olvidar que en la región también habitan otras familias *kogui* de Pueblos como *Maruámake, Suribaka, Taminaka,* Pueblo Viejo y algunas familias *arzario* de *Cherrúa Avingüe.*

Si tratamos de buscar una característica común entre los pueblos indígenas anteriormente mencionados, Podríamos decir que todos ellos se encuentran entre los 1000 y 2000 metros sobre el nivel del mar, que son regiones montañosas que forman pedregales casi estériles o tierras muy pendientes. Además, todas ellas afrontan una elevada presión demográfica y graves problemas de tierras, si se tiene en cuenta las condiciones del terreno. Incluso los mismos pueblos de la Tierra de *Aluáka.*

Ya para mediados del presente siglo, el investigador Gerardo Reichel-Dolmatoff evidenciaba la situación precaria de las tierras mencionadas: "La fertilidad de las tierras no es muy grande. Por ejemplo, en el sólo valle del río San Miguel, sin contar sus afluentes poblados, viven alrededor de cuatrocientos indios que afrontan el problema del aprovechamiento de los terrenos disponibles para el cultivo". (Reichel-Dolmatoff, 1985: 106)

Podríamos concluir que la tierra de *Aluáka* esta densamente poblada y no existe tierra productiva para toda esa gente. Quisiera que dejáramos de lado los pueblos

y nos centráramos en las familias y personas *kogui* que se desplazaron desde sus pueblos de origen a vivir en *Bongá.*

Una mirada rápida a los jefes de familia y se podría afirmar que la mayoría de ellos son personas jóvenes[14], matrimonios con hijos pequeños que no se encuentran en edad productiva; en la mayoría de los casos, son niños que no sobrepasan los siete años[15]. Por lo general, son vasallos pobres y sin tierra. En síntesis, quienes poblaron a *Bongá* hacen parte de esa generación de jóvenes indígenas que bien podría llamarse "Población flotante". Una población que se ve obligada a desplazarse por la Sierra debido a la falta de tierras fértiles para establecer sus cultivos.

## ***Bongá*, pueblo satélite**

*Bongá* es la frontera por excelencia de la Tierra de *Aluáka.* Aquí se condensa la marcada estratificación e los pueblos de *Kogui.* Entre más cerca está un pueblo del nevado, cerca a la "cueva" que preservó la tradición de Antigua, mayor será su prestigio. Allí, muy seguramente, encontraremos a *los Mámas* mayores, los que mejor manejan la oratoria sagrada y a las familias más ricas, las que poseen mayor tierra, ganado y prestigio. Por otro lado, a medida que se descienda por la Nevada encontraremos a *Mámas* de menor prestigio; a familias menos adineradas y a vasallos sin tierra, pero con muchos muchachos que alimentar.

En *Bongá* no sólo pisamos el límite con los "hermanitos menores", también, entramos en el terreno de las rivalidades, antagonismo y mecanismos de prestigio entre los pueblos de la Tierra de *Aluáka.*

Entre los *Kogui* se espera que un hombre adulto, es decir, aquel individuo al que se le entregan *poporo* y está apto para casarse, sea una persona económicamente independiente. En otras palabras, la expectativa es que cuando un hombre se case, él sea capaz de encontrar sus propias tierras y dejar así de trabajar para la familia de la novia o en las tierras del *Máma,* señor del pueblo a que pertenece.

Sin embargo, la tarea de encontrar terrenos fértiles para establecer sus propios cultivos, no es nada fácil. La continua afluencia a la Sierra Nevada de Santa Marta de campesinos y colonos en búsqueda de tierras agudiza el problema. Factor, que dicho sea de paso, no han podido frenar los indígenas a pesar que estos territorios se constituyeron en resguardo. Otro factor, lo constituyó la misma migración de familias indígenas de otros grupos de la Sierra Nevada, de los *Ika* y *Wiwa,* hacia la vertiente norte del macizo". (Uribe, 1990: 178) Por último, la presión sobre la tierra de *Aluáka* se incrementa con la migración de familias *kogui* pertenecientes a otros valles.

Aquí es importante reseñar lo problemático que puede ser si esta "población flotante" no encuentra sus tierras dentro de los archipiélagos productivos de sus pueblos. Problema que se presenta con mayor énfasis en un pueblo-frontera como *Bongá.*

En *Bongá* no sólo están interactuando dos sistemas contemporáneos y adyacentes, el de los "hermanitos menores" y el de los "hermanos mayores". También, en este pueblo interactúan viejas y nuevas relaciones entre los pueblos *kogui.* En otras palabras, en *Bongá* están en constante enfrentamiento tendencias conservadoras y fuerzas de cambio. Allí se redefinen, se ajustan, nociones vitales en la vida social *kogui* como la del pueblo.

> El vecindario, el pueblo, no es únicamente el conglomerado físico de casas de bahareque y templos (cansamarías). Cada pueblo está constituido además por sus múltiples áreas económicas satélites, dedicadas a la agricultura y ganadería, y estas no siempre están localizadas en las proximidades del pueblo no obstante que se les considera parte integrante del mismo. La situación que se presenta es la de un pueblo y su conjunto de archipiélagos productivos. En cuanto que varios pueblos pueden situarse dentro de un mismo valle, lo que se obtiene es un laberinto de islas productivas. (Uribe, 1990: 183)

Además:

> aunque casi ningún indígena permanece físicamente en su pueblo sino durante muy pocos días del año, el hecho de ser miembro de un vecindario permite a un hombre *kogui* ya su familia expresar su identidad étnica fundamental. En otras palabras, ser vecino de un pueblo *kogui,* le sirve de vehículo al individuo para hacer explícito su ser *kogui,* para apropiarse de y reproducir el universo simbólico de su cultura. (Uribe, 1988: 22-23)

La situación que encontramos en *Bongá* no es muy compatible con la definición dada por el investigador antes citado. Si bien es cierto que en el pueblo se observa el conglomerado de casas alrededor del *nunhué,* también lo es que no ostenta múltiples áreas económicas satélites dedicadas a la agricultura y ganadería, ni en las cercanías al pueblo, ni mucho menos en zonas alejadas de éste. Mas bien en *Bongá* confluyen, se yuxtaponen tierras pertenecientes principalmente a San Francisco y San Miguel. Desde esta perspectiva *Bongá* antes de ser un pueblo es un satélite más de los pueblos mayores de la Tierra de *Aluáka.*

La tesis de *Bongá* como un satélite se reafirma si consideramos que ningún habitante del pueblo se define como vecino de este. Su identidad étnica está referida en términos de San Francisco o San Miguel (u otros pueblos *kogui* de diferentes valles). Por lo tanto, no es gratuito, que cuando un *Máma* mayor de San Francisco llama a sus vasallos a que escuchen consejo sobre la grabadora, ellos acudan al llamado. Definitivamente, en *Bongá* el equilibrio que existe entre el pueblo y sus satélites productivos es altamente inestable, frágil y difícil de mantener; más aun, si tiene presente que a las zonas productivas de San Miguel y San Francisco se suman las que son "propiedad" de *Kogui* e indígenas que llegaron a *Bongá* de otras cuencas de la Sierra Nevada, en busca de tierras fértiles para su subsistencia. En síntesis,

*Bongá* es un "satélite" con enclaves productivos de otros valles que no corresponde a la Tierra de *Aluáka.*

Cuando un indígena se establece en un archipiélago productivo que no es el de su pueblo, este acto es visto como una invasión que no dista mucho de la de los colonos. Además, este nuevo individuo es un rival en potencia, que le va a quitar la tierra a "mis hijos, a mis hermanos o la que me pertenecerá".

¿Por qué considerar a un *kogui* invasor en tierras *Kogui* que no son las de su pueblo de origen? "Una posible respuesta a este cuestionamiento podría encontrarse en la ausencia de un nivel considerable de integración y centralización política pan-*kogui*. Esto significa, en otros términos, que debería existir un conjunto muy preciso de relaciones entre los pueblos y los vecinos del mismo valle o de valles aledaños"[16]. Sin embargo, estas relaciones o redes de solidaridad no son muy frecuentes entre los pueblos *kogui.*

Los habitantes de *Bongá* aunque residentes del pueblo, ya que allí están fijadas las esperanzas de trabajar en su propia tierra, de levantar su propia finca, son miembros (pertenecen) de otros pueblos. Ningún *kogui* va a afirmar que es de *Bongá.* De ahí que las redes de solidaridad y alianza en *Bongá* resulten en extremo débiles. Aquí las esperanzas de adquirir una de las mejoras que el gobierno compra a los colonos, coloca a sus habitantes en franca rivalidad y competencia por las tierras fértiles y aptas para ser cultivadas.

Además, los *Kogui* que buscan estas tierras en *Bongá* se enfrentan ante un dilema mayor: o como individuos miembros de su pueblo origen reproducen lo aprendido en ellos o adoptan las condiciones del pueblo al que se han trasladado. (Estas condiciones se pueden leer como las implantadas por San Francisco o San Miguel, no olvidemos que en buena parte *Bongá* es un satélite menor de estos dos pueblos). Para ponerlo en otros términos, el *kogui* y en general el indígena que llega a *Bongá* o le es fiel al *Máma* de su pueblo de origen o se pone en manos del *Máma,* señor del archipiélago al que ha llegado (es decir al de *Bongá* o mejor aun al de San Francisco o San Miguel).

Aunque, en el papel parece una elección fácil, en la vida real no lo es. En la mayoría de los casos, el *kogui* "flotante" no elige ninguna de las dos alternativas. Como sabemos, los *Kogui* prefieren posponer todas las decisiones que les sean conflictivas. La situación, en lo posible, se dilata. Sin embargo, los habitantes del pueblo no se quedan con los brazos cruzados y por debajo de cuerda presionan para que el intruso se vaya a su región de origen.

En algunos casos, esta presión estalla; por ejemplo, un domingo después de que se han consumido grandes cantidades de ron, se agrede al *kogui* que no es de la zona. La agresión puede ser verbal o incluso física, unos cuantos golpes que luego se justificarán por el efecto del alcohol. En estos casos, será el *Máma* el que entre a mediar el conflicto entre sus vasallos y el *kogui* que ha llegado a la región.

De nuevo, se nos plantea el problema político, dado que, es el *Máma,* quien entra a mediar el conflicto uniendo los opuestos que es su especialidad. ¿Qué tipo de reciprocidad debe tener el vasallo de otro pueblo con el *Máma?* ¿Cómo articular esta reciprocidad con la que debe promulgar al *Máma* de su pueblo de origen? En otras palabras, el individuo que migró a otro valle es vasallo del *Máma* de su pueblo de origen o del que llega?

Por las conversaciones sostenidas con algunos habitantes de *Bongá* que proceden de otras regiones *kogui,* ellos siguen siendo individuos pertenecientes a su pueblo natal. Así que, dedican temporadas del año para visitar a sus familiares y cumplir con las obligaciones del *Máma,* señor de su pueblo de origen.

Es preciso, dejar muy claro que la movilidad de individuos por la Sierra Nevada de Santa Marta es un factor conflictivo en la organización socio-política *kogui.* Conflicto que se agudiza si el personaje es un *kogui* de otra región, pues es otro "hermano mayor" que si bien no merece ser tratado como a un "hermanito menor" tampoco se le proporciona la ayuda necesaria para quedarse en la región. Por el contrario, continuamente se le fastidia subterráneamente para que regrese a su región de origen y así evitar un posible rival de tierras (y hasta mujeres) y un conflicto entre pueblos y valles *kogui.* Conflicto que puede ser muy difícil de resolver si se tiene presente la ausencia de integración entre los pueblos *kogui* y por ende las redes de solidaridad y alianza son fluctuantes e inestables.

Pese a todo lo anterior, el individuo que migró desde su tierra natal a cualquier valle de la Sierra no desiste en su empresa de buscar tierras fértiles y asentarse en ellas. Dado este hecho, es importante preguntarse como esta "población flotante" valida el asentarse en tierras que no pertenecen a sus pueblos de origen. En otras palabras, cuales son los mecanismos para legitimar la apropiación y presencia de ellos en estas tierras.

> *Máma* Valencio Zalabata quedó encargado de la tierra de *Bongá* y en su reemplazo esta *Máma* José. Él dice quién puede vivir o no acá.
>
> Cuando yo llegué del Cesar, en el año noventa, me puse a hablar directamente con *Máma* Filiberto Moscote, le dije que no tenía tierra pero sí hijos y mujer. Máma dijo que me podía quedar en tierra de mejora y hacerme cargo de las construcciones del Proyecto...
>
> INCORA compró la mejora y se la da al cabildo o líder. Después, ellos se la dan al *Máma* para que la reparta. Máma dice a qué persona le falta tierra.
>
> Primero yo estaba en *Luaka,* luego baje a San Pedro a mejora y allá estuve dos años. Después compraron a *Bongá* y *Máma* Filiberto me dijo que yo podía bajar acá.

Tomar posesión de tierras es un hecho que es susceptible de ser validado en diferentes líneas. La primera sigue un corte "tradicional" en la medida que es el *Máma,* como padre protector de sus hijos, quien decide distribuir entre sus vasallos la tierra recuperada. Para el caso de los san franciscanos quien toma la decisión es *Máma* Filiberto Moscote, hijo de *Máma* Don Juan Moscote, juntos fundadores de la Organización *Gonawindúa Tayrona.* Para los San migueleros, el encargado de esta función es el Jefe Mayor de *Seminaiyi, Máma* Jacinto Zalabata, cuando sus trabajos espirituales le impiden cumplir con el proceso de asignación de tierras para sus vasallos, delega esta labor en su hermano, también *Máma,* José Zalabata.

La segunda línea combina lo "tradicional" con las alternativas que articulan a los indígenas con sus contextos regionales, nacionales y mundiales. Así que, cuando no es el *Máma* quien cumple un papel fundamental en la asignación de tierras, este rol lo ocupan los líderes y funcionarios de la Organización *Gonawindúa Tayrona.* Sobra decir que la O.G.T., con el apoyo de la Comisión Regional de Asuntos Indígenas del Magdalena se ha destacado en los trabajos tendientes a cumplir con el saneamiento del resguardo *Kogui-Malayo.* Es incuestionable el éxito de la Organización para presionar a las instituciones estatales en el saneamiento del resguardo e impulsar a las organizaciones no gubernamentales para que se unan a este fin. Las mejoras son compradas por las instituciones y entregadas a *Gonawindúa Tayrona* quien se encarga, en últimas, de distribuir la tierra dada.

> *Arhuaco* decía que por acá había mucha tierra... Yo me vine con mi familia como catorce años. Primero compré tierra en San Pedro y luego bajé a *Bongá*...
>
> – Yo llegué hace mucho tiempo a esta zona, antes de que empezaran a hablar de saneamiento. Yo me vine de *Cherrúa* porque allá estaba muy difícil.

En la tercera línea, la verdad sea dicha, no se alcanza a evidenciar un proceso de asignación de tierras. Cuando se trataba de indagar sobre quién les había autorizado asentarse en *Bongá,* siempre justificaban su presencia argumentando el tiempo que llevaban en la zona. En la mayoría de los casos, los testimonios, que no admiten quién les autorizó para establecer en *Bongá,* son indígenas provenientes de otra regiones. Un buen porcentaje de ellos son familias provenientes de los *pueblos Arzario* de *Cherrúa* y *Avingüe.* En menor proporción, están las familias *kogui* provenientes de otros valles.

Como se menciona en apartes anteriores estas familias conforman el núcleo de lo que he denominado "población flotante". Esta población no solo se ve forzada a migrar por la falta de tierras fértiles de sus regiones de origen, sino también por oleadas de colonización campesina en sus territorios y la violencia generada en sus tierras por múltiples actores y en diferentes proporciones.

En conclusión, aunque nadie les asignó el terreno que habitan y cultivan en la actualidad a estas familias, ellas justifican su apropiación mediante el trabajo que han realizado en la tierra y su tiempo de permanencia en la región.

Recapitulando, podríamos decir que (por lo general) es el *Máma* el encargado de asignarle la tierra a sus vasallos; sin embargo como muchas de las nuevas tierras son adquiridas a través de las labores adelantadas por *Gonawindúa* en el marco del saneamiento del resguardo, son sus funcionarios los que entran a distribuir las tierras, previa consulta a los *Mámas.*

Dentro de la tierra de *Aluáka* los *Mámas* más calificados para decidir qué personas bajan a ocupar que territorio saneado son: *Máma* Filiberto Moscote y Jacinto Zalabata. Más adelante me detendré a analizar las implicaciones que tiene que los calificados a asignar tierras sean dos *Mámas,* el uno de *Seminaiyi* y el otro de San Francisco.

## Alianzas y conflictos entre S. Francisco y S. Miguel

> A mí me nombraron de San Francisco para ser comisario de *Bongá* porque yo vivía en San Pedro. Yo vengo a *Bongá* para que los san migueleros no se adueñen del pueblo como siempre...
>
> Con San Francisco siempre hay problemas de cómo hacer las cosas. Ellos no están permanentemente aquí, las casas son de paso entonces pueden haber problemas.

San Francisco y San Miguel establecieron una relativa alianza para la edificación del pueblo-frontera de *Bongá;* después de todo ya habían trabajado juntos en los intentos por construir un pueblo-frontera. Sin embargo, en el proceso de consolidación de estos pueblos, la alianza se disolvía y se entraba en una franca rivalidad por ver que quien de los dos tomaba los nuevos pueblos fronteras como satélites.

Esta rivalidad se presenta debido a que en el proceso de consolidación de un pueblo-frontera lo que los *Kogui* buscan es la constitución de su identidad. Una identidad que precisa de lo otro para poder diferenciarse. No sólo los *Kogui* necesitan de sus "hermanitos menores" para definirse a sí mismos, también es indispensable para ellos que existan pueblos mayores y menores. De ahí que la rivalidad, el aparente caos, que se presenta en *Bongá* sea esencial, pues el actuar *kogui* está enmarcado en una lógica de opuestos.

La rivalidad que se presenta entre San Francisco y San Miguel busca demostrar cuál es el pueblo más "tradicional", es decir, cual conservó el legado de Antigua de mejor forma, cuál se mantuvo más puro, menos contaminado por lo de externa. Sin embargo, detrás de estas pretensiones de pureza lo que se esconde es la lucha de los señores, *Mámas* mayores de San Francisco y San Miguel por el poder.

San Miguel[17] a lo largo de la historia de los pueblos de la Tierra de *Aluáka* se ha consolidado por ser un pueblo de origen mayor, no solo por el hecho de estar ubicado en el alto río San Miguel (dato que nos permite recordar que mientras más cerca se esté al nevado más puro se es debido a que se presumen que se ha logrado mantener cierto aislamiento con respecto al mundo de los “hermanitos menores”) o por ser paso obligatorio para importantes centros ceremoniales como lo son *Takina* y *Makotama;* sino también porque se dice que es baluarte de la tradición. Indígenas y estudiosos afirman que es en San Miguel en donde mejor se han conservado las tradiciones.

Es preciso recordar que fue a un muchacho de *Seminaiyi* a quien *Donenmakú* le enseñó a hablar el *koguian.* Este idioma es tornado en este contexto como signo de pureza y superioridad con respecto a San Francisco; al fin y al cabo, el *koguian* es un idioma de Antigua que fue preservado “intacto” por los san migueleros. Un signo de pureza, pues como se sabe en San Francisco el *koguian* que se habla ostenta diversos préstamos del *dámana* dada la convivencia de *Arzario* en la región, ciertamente unos indígenas que no son tan mayores como los *Kogui.* Por último, San Francisco es un pueblo relativamente joven en la Tierra de *Aluáka.* La historia de San Francisco se empieza a contar desde principios del presente siglo cuando el linaje sacerdotal de los Moscote decide separarse de su pueblo de origen (San Antonio) para fundar otro pueblo. Fundación que en buena medida se llevó a cabo dada una fuerte disputa entre los linajes sacerdotales de mayor prestigio.

Por su parte, San Francisco tiene en su haber a uno de los linajes de mayor importancia en la Tierra de *Aluáka,* los Moscote. Se dice que *Máma* don Juan Moscote, padre de Filiberto y Bernardo, era un gran *Máma,* gran conocedor de la ley de Antigua, manejaba a la perfección la oratoria sagrada (léase como una habilidad de recitar en *teyu* grandes genealogías *Kogui* y textos de la Madre). Por lo anterior, el pueblo de *Máma* Don Juan “será durante mucho tiempo un pueblo importante, un pueblo de alto rango...” (Uribe, 1990: 95).

> Máma Filiberto Moscote me dijo que yo podía encargarme de hacer bautizo de casa antes de cortar palma y hacer pagamento. Yo ayudo a *Máma* Filiberto cuando hay que hacer pagamento a la salida al mar...A mí me enseñó a hacer bautizo para casa, pagamento para que no pique culebra, para que no corte machete de herramienta, para reuniones, *Máma* Don Juan Moscote en San Francisco...
>
> A mí me nombró *Máma* Valencio Zalabata, como yo soy de *Seminaiyi.* A mí me nombraron porque yo siempre acompañaba a la gente indigenista y servía como cabo de *Máma.* Cuando los colonos roban el *hayo,* yo casi que me mataba. De *Seminaiyi* como no había persona que se sepa expresar, entonces esa gente lo engañaba a uno. Los indigenista decían que hacer resguardo y entonces pensamos en hacer muro.

Realmente, tanto *Máma* Filiberto como Zalabata lo que buscan en *Bongá* es reafirmar su papel de *Mámas* mayores y consolidar su poder, no olvidemos que un *Máma* es como el padre protector de sus vasallos, su guía. Para ser buen *Máma* los aspirantes además de confesar, hacer pagamento y dar consejo a sus vasallos para evitar que caigan en los peligros del mundo, deben asegurarles los mecanismos para la reproducción física. En otras palabras, un buen *Máma* debe procurar que el trabajo espiritual que realice tendiente a recuperar el territorio de Antigua revierta en sus vasallos, de lo contrario su prestigio como un *Máma* mayor podría cuestionarse. En síntesis, lo que se presenta en *Bongá* es una lucha muy sutil pero firme por el manejo y monopolio del poder de la Tierra de *Aluáka* entre los *Mámas* de San Francisco y San Miguel. No en vano se nombran cabos, comisarios y *Mámas* menores delegados por los dos pueblos[18]. En *Bongá* existen dos representaciones de dos estructuras de poder. Por un lado, esta *Máma* José Zalabata, su comisario Santiago *Díngula* y sus cabos, todos designados por San Miguel. De otro lado, está *Máma* Asencio Conchacala, el comisario José María Sauna y el cabo Valencio designados por San Francisco. Dos poderes que luchan por el monopolio en un mismo escenario. La dialéctica de opuesto, viejo esquema del pensamiento *kogui* que yace bajo la forma nueva de un pueblo-frontera. Un pueblo que es escenario de transformaciones debido a que esta en continua gestación de *sí* mismo.

En últimas, *Bongá* no solo es una frontera para el "hermanito menor", también lo es para los "hermanos mayores". Este pueblo-frontera es donde se cuestionan qué tan mayor pueden ser los pueblos *kogui.* Cuestionamiento que por lo demás busca reafirmar la fuerte estratificación que se presenta entre los pueblos *kogui* de la Tierra de *Aluáka.* Es muy difícil entender a *Bongá* sin sus opuestos (San Francisco y San Miguel), pues lo uno implica a lo otro para poder establecer un equilibrio, por precario que este sea.

## 7. Una finca comunitaria en el límite

> Nosotros no sabemos finca comunitaria. Nosotros sabemos trabajar comunitario para *nunhué,* camino, limpieza de pueblo. Para eso sí tenemos práctica. La finca comunitaria, según se oye, debemos de trabajar, ensayar a ver si somos capaces....

Los estudios académicos sobre el sistema económico de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta afirman que los *Kogui* poseen un sistema de producción que se ajusta a los parámetros de "microverticalidad". Esto es una agricultura itinerante en diversos pisos térmicos y un pastoreo de montaña.

El investigador Carlos Alberto Uribe, inspirado en el ensayo de Profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff[19], plantea que en el telar *kogui* "se encuentra un cúmulo de información condensada sobre la estructura del cosmos y el movimiento de los cuerpos celestes en la bóveda de los cielos, la organización social indígena, las estaciones y el calendario ceremonial y otras materias practicas y teóricas muy relacionada para la vida plena y feliz de los hermanos mayores. No debe sorprendernos, por lo tanto, que los *Kággaba* piensen que su permanente movimiento entre las zonas bajas y medias de su hábitat dedicadas a la agricultura y las zonas altas dedicadas a la ganadería representan un acto de tejer su vida material". (Uribe, 1993: 80). Sin embargo, este sistema de producción no se cumple en la actualidad a cabalidad.

Ya para mediados de siglo el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff evidencia la precaria situación de las tierras del valle del río Ancho. "La región de valle de San Miguel y San Francisco, (...) parecen haber sido desmontadas ya desde tiempos remotos; montes o bosques se ve a lo largo de los filos y en las cuchillas que separan a los valles, pero las faldas muestran una vegetación uniforme de paja y grandes sabanas. Los cultivos se encuentran pues, en las estrechísimas vegas de los ríos o en las terrazas aluviales que se levantan a unos 50 metros sobre el lecho del río, o en las mismas vertientes cerca de un pequeño curso de aguas que canalizan para la irrigación." (Reichel-Dolmatoff, 1985: 10ó). Además, de la falta de terrenos fértiles, las tierras inferiores a los 800 metros sobre el nivel del mar están ocupadas por grandes terratenientes y colonos.

El "acto de tejer" la vida material *kogui* queda reducido exclusivamente a los linajes sacerdotes y familias ricas de los pueblos. Por ejemplo, estas familias tienen "así tres viviendas: una en la tierra templada, una en tierra fría y otra en el clima medio, al lado de la población que se encuentra entre estas dos zonas extremas". (Reichel-Dolmatoff, 1985: 107). Por el contrario, los vasallos pobres o bien trabajan en las tierras del *Máma* o concentran sus esfuerzos para que se les asigne una finca de las mejoras compradas por el Gobierno a los colonos (léase como el caso más general en *Bongá)*.

El profesor Reichel-Dolmatoff se refiere al tema de la propiedad siguiente manera:

> La propiedad particular entre los *Kogui* se adquiere por trabajo, compra, donación o herencia. Antes de construir una casa o iniciar un cultivo, el individuo averigua entre sus familiares y conocidos si el terreno en cuestión es propiedad de otra persona o si está disponible para él. Ya que no existen títulos ni certificados de compra y venta, la propiedad de los terrenos es muy difícil de comprobar y se presta para largos pleitos entre familias y aspirantes individuales. En ocasiones el dueño de un terreno observa silenciosamente cuando otra persona inicia un cultivo en él, solo para hacer reclamos cuando

> el terreno está en producción. En términos generales el individuo que trabaja su tierra se considera como dueño. De propiedad comunal se consideran todas las obras de ingeniería, es decir, los productos de trabajos comunales, así como las casas ceremoniales u otros edificios públicos como la Casa del Gobierno, la Capilla, la cárcel y otros. (Reichel-Dolmatoff, 1985: 127-128).

Si consideramos que el grueso de los habitantes de *Bongá* está constituido por lo que denominados en capítulos anteriores como "población flotante" *(Kogui* jóvenes, vasallos pobres en busca de tierras fértiles) y los datos proporcionados por el profesor Reichel-Dolmatoff, podemos concluir que la propiedad de la tierra en *Bongá* es de carácter privado.

> Todas las obras de ingeniería o sea caminos, puentes, construcciones de irrigación o trazados de nuevas poblaciones, se efectúan por medio de los trabajos comunales, en los cuales colaboran todas las familias de una o varias poblaciones vecinas. La orden emana generalmente de la autoridad religiosa (...), pero los representantes de la autoridad civil dirigen el trabajo. (...) El desyerbe y la limpieza de las poblaciones o centros ceremoniales es así mismo un trabajo comunal. (Reichel-Dolmatoff, 1985: 127).

Como se puede observar en la información aportada por el profesor Reichel-Dolmatoff entre los trabajos comunales no se encuentra el de la producción de la tierra. Más bien "el grupo doméstico es la unidad de reproducción y consumo por excelencia del sistema económico *kogui...".* (Uribe, 1990: 189).

> Yo trabajo en la tierra de mi papa, a veces voy y recolecto café donde *Máma* Filiberto, Santos y Bernardo. Ese trabajo lo pagan en espiritual para que nos vaya bien.

En *Bongá* podemos detectar cinco modalidades de trabajo. El primero es el que se realiza en las fincas de los *Mámas* mayores de San Francisco y San Miguel en señal de agradecimiento por los favores espirituales recibidos. El segundo está relacionado con el trabajo asalariado en fincas de colonos, generalmente es la recolección de café. Al indígena se le paga alrededor de mil pesos por lata de café recolectada[20]. Otro está relacionado con el intercambio de uno o varios días de trabajo en la tierra de colonos a cambio de bienes manufacturados y productos que no se producen en la Sierra Nevada. Una cuarta modalidad tiene que ver con los trabajos comunales como la construcción de caminos, puentes, cansamarías o la limpieza del pueblo. Por último, está el trabajo de la tierra que realiza el grupo doméstico.

Si consideramos que el trabajo de la tierra lo realiza el grupo doméstico y que además mediante éste se busca asegurar la tenencia y propiedad de la tierra, la sola idea de montar una finca de carácter comunitario puede sonar como descabellada.

No sólo porque nunca se ha practicado el trabajo de la tierra comunal en el valle del río Ancho o como diría uno de los habitantes de *Bongá* "aquí no hay finca comunitaria ni en San Francisco, ni en San Miguel, ningún pueblo *kogui* tiene eso. Solamente tenemos un pedacito de tierra comunitaria que manejan los *Mámas,* para hacer fiestas". Sino también, porque

> (...) la tierra como medio de producción se ha convertido en un factor crítico en la vida de los *Kággaba* –la tierra se está transformando en una mercancía. Esto significa que su valor, no sólo es un valor de uso, es decir la utilidad que representa para una sociedad agrícola y ganadera que la transforma con un propósito específico, sino que además la tierra tiene un valor de cambio. Esta tendencia, que refuerza la escasez de tierras, determina que cada grupo doméstico intente conservar el acceso a la tierra a cualquier precio, y esto se puede observar claramente en la herencia –un padre quiere dividir la tierra entre sus hijos y en el caso de sus hijas hará lo posible para que sus yernos trabajen y permanezcan dentro de la propia unidad doméstica. (Uribe, 1990: 190)

> La finca comunitaria, según se *oye,* debemos de trabajar, a ver si somos capaces…

El proyecto de una finca comunitaria en un pueblo-frontera como *Bongá* no resulta tan incoherente; aunque su éxito no es del todo confirmado. Montar una finca de carácter comunitario es posible gracias a que *Bongá* es un pueblo en gestación de sí, un teatro de alquimias, en donde todo resulta ser cambio.

Si bien es cierto *Bongá* es el escenario por excelencia para intentar cambios en los sistemas productivos y en la organización del trabajo, se debe tener en cuenta ciertas premisas fundamentales para que la alquimia no signifique desavenencia. Acordémonos que pese a que *Bongá* es un pueblo en gestación, también es un satélite productivo que se lo disputan dos grandes pueblos *Kogui* de la Tierra de *Aluáka.* Por lo anterior, una finca comunitaria en *Bongá,* ¿A quién pertenecería, a San Francisco o San Miguel? Si todos los habitantes de *Bongá* independientemente de su pueblo de pertenencia participan en los trabajos de la finca ¿Quién guiará este trabajo? Un jefe de San Francisco implicaría que los san migueleros poco caso harían a esta autoridad y si el jefe es de San Miguel la misma situación se presentaría con los san franciscanos.

Ahora bien, sabemos que quien guía los trabajos comunales son los *Mámas* y los que supervisan los comisarios. Para el caso de *Bongá* quien dirigiría estos trabajos sería ¿*Máma* Asencio Conchacala y José María Sauna *o Máma* José Zalabata y Santiago *Díngula?* Sin embargo, si consideramos que *Bongá* es a la vez un satélite; ¿la dirección del trabajo en la finca estaría a cargo de *Máma* Filiberto y su

comisario o de *Máma* Jacinto Zalabata? Una posible solución sería una persona que proviniese de otro valle, pero acordémonos que estos individuos en cierta medida se conceptualizan como rivales, y ¿quién le facilita las cosas a su rival?

Suponiendo que hemos superado los problemas anteriormente planteados, entramos en el terreno de qué es lo que se ha de producir en la finca. En este punto el consenso tiende a presentar en la medida que la mayor parte de habitantes estarán de acuerdo en que la producción de la finca comunitaria debe ser mixta, es decir, una parte se cultiva con productos de consumo (tales como plátano, malanga, yuca, y algunos frutales como piña, aguacate, guama, entre otros) y la otra con cultivos comerciales como el café, el cacao y la caña de azúcar. Productos que por lo demás ya tienen un mercado asegurado.

El café o bien se vende en la Sierra a los colonos, Isa misiones o incluso la misma cooperativa indígena (claro está que aquí el precio del bulto en muy inferior que en Santa Marta. Este oscila entre $40.000 a $50.000), o si no se lleva hasta Santa Marta por intermedio de la Organización *Gonawindúa Tayrona* y la Comisión Regional de Asuntos Indígenas y allá se vende a la Federación Nacional de Cafeteros o a las trilladoras de la Ciudad. EL cacao tiene su plaza fija en Buritaca y la caña de azúcar o se vende a los colonos de la región para que ellos produzcan el famoso chirrinchi o se saca a los pueblos ubicados en las desembocaduras de los ríos que bajan desde la Sierra.

Cuando se recojan las primeras cosechas de la finca surge un nuevo problema y es qué hacer con el excedente de los productos, además de reinvertir en la misma finca.

Por un lado, está la idea de crear un fondo para emergencias de salud en la comunidad. Sin embargo, aquí se nos plantean una serie de cuestionamientos tales como: ¿Quién administraría el fondo? El promotor de salud sería la persona más indicada. Pero, como vimos en apartes anteriores, el promotor de *Bongá* está la mayor parte de su tiempo en Pueblo Viejo. El fondo de salud beneficiaría a qué comunidad? A las personas pertenecientes a San Miguel o a las de San Francisco, o por el contrario, a todos los habitantes de *Bongá* incluyendo a los *Arzario.* Otra pregunta que surge es si este fondo estaría constituido en especie (medicamentos y equipos básicos de salud) o si sería netamente monetario. En el segundo caso, nos podríamos preguntar ¿en donde guardar el dinero?, ¿Cómo maximizar los recursos? En últimas, ¿qué persona tendría la capacitación necesaria para un manejo adecuado de los dineros?

Por otro lado, está la idea de trasladar el excedente que produzcan los cultivos comerciales de la finca comunitaria como señal, en cierta medida, de agradecimiento por las tierras obtenidas a través de las gestiones que adelanta la Organización *Gonawindúa Tayrona* tendientes al saneamiento del resguardo. En este caso quien manejaría directamente el excedente sería la O.G.T., Organización que tiene amplia

experiencia en el manejo de los recursos. Por último, el excedente se utilizaría como parte de financiación de la organización en Santa Marta.

Resumiendo, aunque una finca comunitaria no resulta del todo viable si consideramos el sistema económico *kogui, Bongá* sí resulta el espacio ideal para ensayar un experimento como éste, debido a que es un pueblo-frontera. Un lugar en donde las cosas de externas fácilmente pueden ser adoptadas y mimetizadas a través de un sistema "tradicional". Una frontera que se nos presenta como un teatro de equívoco y alquimia en las transformaciones. Un escenario de la interculturalidad. Una sociedad en gestación de sí misma y, por ende, donde todo resulta ser cambio.

## Referencias


BISCHOF, Henning

1982-1983 Indígenas y españoles es la Sierra Nevada de Santa Marta - Siglo XVI. En: *Revista Colombiana de Antropología.* Vol. XXIV. p. 77-123. Bogotá.

LEACH, Edmund

1976 *Sistemas Políticos de la Alta Birmania.* Barcelona. Editorial Anagrama.

NANDA, Serena

1987 *Antropología Cultural: adaptaciones socioculturales.* Bogotá, Grupo Editorial Iberoamérica.

PREUSS, Konrad T.

1993 *Visita a los indígenas Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta.* Vols. 2. Bogotá, Colcultura-Instituto Colombiano de Antropología.

RECLUS, Eliseo

1992 *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta.* Bogotá. Biblioteca V Centenario COLCULTURA, Viajeros por Colombia.

REICHEL-DOLMATOFF, Elizabeth

s.f. *lntroducción a la Antropología Política.* Inédito.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1953a *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la Antigua Gobernación de Santa Marta.* Bogotá, Instituto Etnológico del Magdalena - Banco de la República.

1953b Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: *Revista Colombiana de Antropología.* VoI. 2. p. 15-122. Bogotá.

1985 [1950] *Los Kogui una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.* 2a.ed, 2 Vols. Bogotá, PROCULTURA, SA.

RESTREPO, Gabriel

1994 La esfinge del ladino, el iconoclasta y los imaginarios. En: *Arte y Cultura Democrática.* (Varios Autores) Bogotá, Programa de educación para la democracia.

TURNER, Victor

1993 Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas. En: *Antropología Lecturas* 2a ed. p. 515-544. (Bohannan, Paul y Glazer, Mark, editores). Bogotá, McGraw-Hill.

URIBE T, Carlos Alberto

1988 De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. En: *Revista Colombiana de Antropología.* Vol. 4. W 1. p. 7-35, Bogotá.

1989 *Nosotros los hermanos mayores: Continuidad y cambio entre los Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.* (Traducción de la tesis doctoral). Inédita.

1993 La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regionales y nacionales. En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia.* p.71-97. (François Correa, editor). Bogotá, COLCULTURA - Instituto Colombiano de Antropología.

**NOTAS**

1 Énfasis en el original.

2 Cf. Uribe, Carlos Alberto. *Nosotros los hermanos mayores: continuidad cambio entre los Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.* (Traducción de la tesis doctoral). Inédita, *1990.*

3 Cf. Uribe, Carlos Alberto. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. En: *Revista de antropología.* Vol. 4 N° 1 p. 5. UNIANDES, Bogotá, 1988.

4 Énfasis en el original.

5 En este aparte planteo los argumentos de los mismos indígenas, claro está que estas no son las únicas razones para que no se saneara el resguardo en el núcleo principal del hábitat *kogui*. Oleadas de violencia y la famosa "bonanza marimbera", también intervinieron en este proceso.

6 En *Nabusímake* está la sede de la Confederación Indígena *Tayrona,* CIT. Su origen data de la década del setenta, con el Consejo *Indígena Arhuaco,* COIA; el cual se transformaría a principios de los ochenta en la CIT. Cambio que pretendía albergar y representar a todos los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. (Comunicación personal Adalberto Villafañe, indígena *Arhuaco).* Según el antropólogo Carlos Alberto Uribe: "... la Confederación Indígena *Tayrona* ha reemplazado a los *Mámas* en su papel de servir de elementos de centralización del asentamiento disperso de estos indígenas según sus diversos sectores. Los Mámas *ika* retienen, por supuesto, su viejo papel como refrendados y validadores a posteriori de acciones que en esencia son políticas, de un tipo de accionar político secular antes que sacro..." (Uribe, 1993: 94)

7 Cf. carta de la Organización *Gonawindúa Tayrona* a representantes del Gobierno. Gaira, enero 23 de 1987. Archivo de la O.G.T., Casa Indígena de Santa Marta. Véase también Acta # 001 de enero 21 de 1987. Archivo de la organización Indígena *Gonawindúa Tayrona,* Casa Indígena de Santa Marta.

8 El énfasis es mío.

9 El investigador Carlos Alberto Uribe plantea en su Tesis Doctoral que la Sierra Nevada de Santa Marta ha estado integrada a la historia nacional y mundial desde el siglo XVI.

10 Además nos podríamos preguntar qué tan moderna es la misma Sociedad Nacional en estos términos.

11 Así llaman los habitantes de *Bongá* al colono que vivía anteriormente en el pueblo.

12 Cf. Documento de Evaluación del 'Proyecto *Gonawindúa',* Santa Marta enero 8, 9 y 10 de febrero de 1993. Centro de Documentación Ricerca e Cooperazione, Casa Indígena de Santa Marta.

13 El énfasis es mío.

[14] Es muy difícil  hablar de edades exactas entre los *Kogui.* La mayoría de ellos no la saben ni poseen cédula de ciudadanía. Sin embargo, cuando planteo que una persona es joven me refiero a que no excede, aproximadamente, los cuarenta años de edad.

[15] Quizás la única excepción a la generalidad formulada es el caso del *Máma* designado por San Francisco a *Bongá.* Ascencio Cochacala es un hombre mayor, un abuelo que bajó con sus yernos desde San Francisco primero a San Pedro y luego a *Bongá.*

[16] Cf. Uribe, Carlos Alberto. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. En: *Revista de Antropología.* Vol. 4 #1. Bogotá, 1988.

[17] "A fines del siglo (XVIII) un numeroso grupo de indios abandonó a San Pedro, y fundó a unas seis horas de camino más arriba la población de San Miguel, llamada Seiyua por los *Kogui.* Este dato es una tradición indígena, pero parece corroborada por la presencia de una estatua antigua de San Pedro en la capilla de San Miguel, imagen que aparentemente fue trasladada en esta época" (Cf. Reichel-Dolmatoff, 1953b: 6-8). Es de anotar que el origen colonial de San Miguel se toma como argumento para comprobar que es un pueblo mayor en la Tierra de *Aluáka,* en contraste con San Francisco cuya fundación data de principios del presente siglo.

[18] Por otro lado, en *Bongá* se puede apreciar la carrera o los estadios para ser *Máma.* Esto es, cómo se va pasando a ser, por ejemplo, de secretario de *Máma* mayor a ser *Máma* de un pueblo, así este no sea de un prestigio sobresaliente.

[19] Cf. Reichel-Dolmatoff, G. The loom of life: a *kogui* principle of integration. En: *Journal of Latin American Lore,* 4 (1) p. 7, 1978.

[20] Por lata de café se entiende la medida de un tarro metálico lleno del grano recolectado.